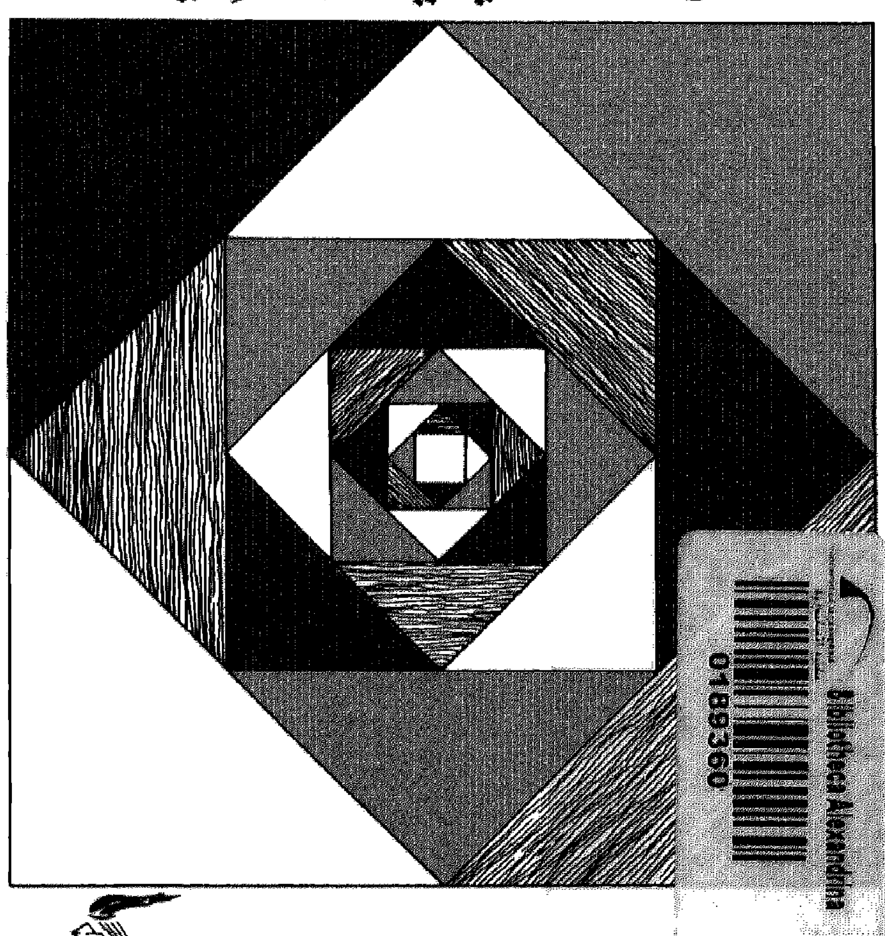
فلسفة

د. مهدي فضل الله

فلسفة ديكارت ومنهجه

دراسة تحليلية ونقدية



طبعة ثالثة

دار الطليعة - بيروت



فلسفة ديكارت ومنهجه

بيروت ـــ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـــ ٩٦١١

الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) ١٩٨٣
الطبعة الثانية: ايار (مايو) ١٩٨٦
الطبعة الثالثة: تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٩٦

د. مهدي فضل الله

فلسفة ديكارت ومنهجه

دراسة تحليلية ونقدية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

اهداء

إلى كل باحث عن الحقيقة ،

وعاشق للمعرفة ،

إلى كل قارىء لي ..

م.ف

توطئة

لعل الدافع إلى إخراج كتابنا هذا ، عن « أبو الفلسفة الحديثة » ، أو عن رينه ديكارت ، هو عدم وجود أي كتاب في المكتبة العربية ـ على حدّ علمنا ـ يتناول فلسفته بالدراسة التحليلية والنقدية والمقارنة معاً ؛ فضلاً عن أننا لاحظنا أثناء محاضراتنا عن ديكارت والفلسفة الحديثة ، تعطشاً غريباً من لدن الطلاب ، للتوضيح والتبسيط .

ولا بد من الإقرار ، بأن من جملة العوامل التي تحول دون إقبال الطلاب على دراسة الفلسفة أو التخصص فيها،عامل التعقيد،الذي يلف الكتابات الفلسفية ، والغموض الذي يكتنف أفكار مختلف الفلاسفة ؛ وعدم تنبه القسم الأعظم من المشتغلين في حقل التأليف الفلسفي ، لهذه الظاهرة ، ووقوعهم هم بدورهم ، في شراكها ..

وصحيح ، أن الفلسفة ، عالم ، يقوم على مجموعة من المصطلحات الخاصة به ؛ إلا أنه من الصحيح أيضا ، أننا بإمكاننا أن نقدم موضوعات الفلسفة بصورة مشوِّقة ، وذلك عن طريق التبسيط والتوضيح ؛ بحيث يصبح المتعذر أو المتعسر على الفهم ، مفهوماً ؛ وبدون أن ننسى ولو للحظة واحدة ، بأن كثيراً من الدارسين للفلسفة ،

يحبون أن يعيشوا في عالمها ، ويمشوا في رحابها ، ويتذوقوا ثمارها ، دون أن يكون همّهم التفلسف ، واكتساب أسماء ، الفلاسفة .

ولا بد من الإشارة ، إلى انه مهما قيل عن الأسلوب السلس ، الذي ميز كتابات ديكارت ، فإن هذا الأسلوب ، كان في كثير من فلسفة ديكارت ، اسلوباً معقداً جافاً ، يفتقد في بعض الأحيان ، التماسك الدقيق كما الوضوح والجلاء ..

ونحن قد آلينا على انفسنا ، حال ولوجنا باب التأليف الفلسفي ، ان يكون أسلوبنا ، قريباً من الأفهام ، لا يحتاج معه القارىء إلى كثير من العناء أو التفكير ، حتى يلتقط ذهنه ، ما نقوله أو نودُّ قوله . ولعل هذا بالذات ، ما يغفر لنا بعض التكرار ، هنا وهناك ، الذي قد يلحظه القارىء ، ليس في كتابنا هذا فحسب ، بل في جميع كتبنا ، والذي غايته التوضيح والتبسيط ليس إلا ..

ونحن أخيراً ، إذ نضع بين يدي القارىء ، جهدنا المتواضع هذا ؛ الذي استقى راساً من المصادر الأصلية العائدة له ؛ فإننا نجعل نصب أعيننا ، دائماً ، القاعدة القائلة : « من اجتهد وأصاب ، فله أجران ؛ ومن اجتهد واخطأ ، فله أجر واحد » .

بيروت ، ١٩٨٢

توطئة الطبعة الثانية

تجيء هذه الطبعة الجديدة لتدلل على حسن الاستقبال الذي لقيته الطبعة الأولى ، ولتتلافى ما علق بالطبعة الأولى من أخطاء مطبعية طفيفة ، ولتضيف فصلاً مهماً يتعلق بفلسفة ديكارت التربوية ، آملاً أن تُشكل هذه الإضافة شيئاً جديداً ونافعاً .

د . مهدي فضل الله

القسم الأول

الحقيقة .. والمعرفة

لعلنا لا نغالي ، إذا ما قلنا ، إن اختلاف الناس فيما بينهم ، إنما يعود إلى اختلافهم حول الحقيقة أو حقائق الأمور . فكل إنسان ، سواء كان عالماً أو فيلسوفاً أو أديباً أو محامياً أو طبيباً الخ .. يرى بأن ما يقوله أو يقرره ، هو الحقيقة بعينها ؛ حتى أن أصحاب المذهب الفكري الواحد قد يختلفون فيما بينهم حول المسألة الواحدة .

فقد اختلف أهل الكلام مثلاً ، حول مسألة حرية الله والإنسان . فبعض المعتزلة ، مثل واصل بن عطاء الغزال وأتباعه ، قالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله ، لأنه لا يجوز بنظرهم أن يسأل الإنسان في الآخرة عن أعمال لم يكن حراً في إتيانها . كما قالوا بقدرة الله المطلقة على إتيان ما يريد من أفعال ، ولكنه لا يفعل الأفعال الشريرة ، وذلك بإرادته .

أما البعض الآخر من المعتزلة ، مثل إبراهيم بن سيار النّظام ، فقد قالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله كافة ، ولكنهم لم يسلموا بقدرة الله على خلق الشرور والمعاصي ، لأن هذه الأفعال مما لا يليق به . وقد ذكر عبد القادر البغدادي في كتابه ، الفرق بين الفرق ، إثنتين وعشرين

فرقة من الإعتزال ، كل فرقة تكفر سائر الفرق ، بالرغم من اتفاق معظم أهل الاعتزال على الأصول الفكرية الأساسية .

أما سائر المتكلمين كالجهمية ، فقد ذهبت مذهباً مغايراً للمعتزلة ، ولم تقر للانسان بحرية إرادته في خلق الأفعال ؛ وإنما رأت بأن الانسان مجبر على أفعاله ، ليس له فيها أدنى حرية أو أختيار ؛ وهي من فعل الله ، ونسبتها للانسان ، إنما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل ، كما هو الحال بالنسبة إلى نسبة الأفعال إلى الجماد ، كالقول · أثمرت التفاحة ، وطلع الليل إلخ ..

وفي حين كان أهل المعتزلة يناهضون تماماً موقف الجهمية ، نرى أن الأشعرية وقفت موقفاً وسطاً بين أهل الاعتزال والجهمية .

فقد ميز أبو الحسن الأشعري بين الفعل الانساني والإرادة الإنسانية ، أو بالأحرى بين الإرادة وبين الفعل الناتج عنها . فإذا أراد الانسان شيئاً ما ، حقق رغبته بفعل مناسب لذلك ، يخلقه الله . وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله ، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه .

وفي الوقت الراهن ، ما تزال مشكلة الحرية والإرادة الإنسانية ، تحتل حيّزاً مرموقاً في مباحث المفكرين ولا سيما الوجوديين منهم وكذلك الماركسيين والنفسانيين إلخ .. وما زال السؤال حول حرية الإنسان أو عدم حريته ، مطروحاً ، وإن كان بصور مختلفة . فهل هو حر في وجوده وفي اختيار وجوده وفي مجيئه إلى هذا العالم وذهابه منه ؟ وهل هو حرٌّ حقيقة فيما يقوم به من أعمال ؟ وهل حريته لا تتأثر بتكوينه النفسي وتركيبه الخلقي ومحيطه الذي يعيش فيه ؟

كما أن الخلاف قائم أيضاً على قدمٍ وساق ، بين العلماء والفلاسفة ، وبين العلماء أنفسهم والفلاسفة أنفسهم ، حول مفهوم السعادة ، وطبيعتها ، وكيفية بلوغها أو تحقيقها . فليس هنالك من اتفاق

سواء بين الفلاسفة أو العلماء حول طبيعة السعادة أو بلوغها . فالبعض منهم يرى أن السعادة الفردية تتحقق عن طريق العلم والعمل. والبعض الآخر ، يرى أنها تتحقق عن طريق الحصول على جميع اللذات التي ترغب فيها النفس الانسانية . والبعض الثالث ، يرى أنها تتم حال سيطرة النفس على قوى الجسم المادية والتحكم فيها . والبعض منهم يرى أنها تتم في هذه الحياة الدنيا ، في حين أن العقديين الدينيين ، يرون أنها تتم حقيقة ، في الدار الآخرة بعد الانتقال من هذه الدنيا ، ويحوزها بعض الناس دون البعض الآخر ، وذلك إذا ما قاموا بالواجبات الدينية المترتبة عليهم في حياتهم الأرضية .

ثم إن الخلاف ما زال قائماً بين المفكرين والفلاسفة ، حول أهمية المنطق وتعلمه أو اكتسابه . فإذا كان الغزالي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم ، يشجعون على دراسة المنطق ويعتبرونه آلة التفلسف والمدخل الطبيعي لدراسة الفلسفة ، فإن ابن تيمية والشهرزوري وغيرهما ، اشتهروا بعداوتهم للمنطق ، وللمشتغلين فيه ، وبقولهم : إن دراسة الفلسفة شر ، والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة ، فمدخل الشر شر ، والواجب شرعاً هو عدم الاشتغال به والابتعاد عنه . وفي العصر الحديث نرى أن المسألة خلافية ..

فضلاً عن أن البعض كهراقليطس وهيجل ، مثلاً ، ينكر أصلاً كل حقيقة ثابتة مستقرة . وأفلاطون الفيلسوف اليوناني المعروف ، يرى أن معظم الناس لا يعرفون شيئاً وهم كالعميان ، في حين أن الفيلسوف وحده ، هو الانسان الواعي المفكر الذي يعرف الحقيقة ويدرك ماهية الأشياء .

وقديماً ظن الفلاسفة أن الشيء الواحد ، لا يمكن أن يكون صواباً وخطأً في الوقت ذاته. ثم تبين أن حقيقة بعينها قد تكون ثابتة البرهان في مجال ما وغير ثابتة في مجال آخر . وعلى هذا ، فالأمر الواحد ، يمكن

أن يحمل في طياته الصواب والخطأ في الوقت نفسه. ولعل خير الأمثلة على ذلك، هو الجاذبية . ففي كل الأمور التي تخضع لقانون الجاذبية ، نرى أن الجاذبية ثابتة البرهان . فنتائجها ثابتة مما لا يدع مجالاً للشك في صوابها أو صحتها . ولكن الجاذبية تصبح عديمة الجدوى ولا فاعلية لها ، وذلك في كل الأمور التي لا تخضع عادة لقانونها .

وعلى هذا ، فإذا كانت الجاذبية حقيقة ثابتة لا شك فيها في مجال معين ، فهي لا تعدو كونها وهماً في مجال آخر . وإذن ، فالخطأ والصواب ، قد لا يكونان أمرين متناقضين .

وإذا قررنا أو قلنا ، بأن الماء هو الذي يحمل السفينة ؛ وبأن السبب الحقيقي لطفو السفينة ، هو مجموعة القوانين الفيزيائية والكيميائية ، التي تربط ما بين جزئيات الماء ؛ فإن كلاً من القولين ، صحيح . لأنه إذا توقفت القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تربط ما بين ذرات الماء ، عن العمل ، فإن وجود الماء ، ينعدم أصلاً ، وبالتالي ، فإن السفينة لا تطفو .

ثم إن النظر إلى الشيء الواحد قد يتفاوت في طبيعته ما بين المخلوقات العليا والمخلوقات الدنيا أو السفلى . فالحيوان الذي يذبح من قبل الإنسان تقرباً من الله أو قرباناً له ، لا يعرف شيئاً عن السبب أو العلّة التي دفعت الإنسان إلى ذبحه . وإذا ما كان هنالك من تفسير لديه عن ذلك ، فهو لا يعدو كونه شيئاً من القضاء والقدر ، لا يخضع لقانون أو نظام ؛ في حين أنه بالنسبة إلى الإنسان ، عمل طبيعي . وقد يرى بعض الناس في حال إصابة إنسان ما ، برصاصة طائشة قاتلة ، نوعاً من القضاء والقدر ، في حين أن هذا قد يكون خطأ وغير ذلك ، بالنسبة إلى علم الله ..

وإذن ، فالأجدر بنا ، أن نكف عن التماس المطلق والبحث عن

الحقيقة المطلقة ؛ ولتقتصر بحوثنا على محاولة معرفة كل ما يتعلق بحياتنا وبالأمور القابلة للفهم ، دون تجاوز ذلك إلى الغوص في اللانهايات والبحث في حقائق الأشياء التي لا تتبدل ولا تتغير ، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو .

إن أوغست كونت يرفض فكرة المطلق رفضاً باتاً ، ويؤكد بدلاً من ذلك ، على الطابع النسبي للمعرفة . وكارل ماركس لا يأبه بتفسير الوجود ، وإنما يهتم بفهم الوجود والتاريخ ومعرفة القوانين التي يخضع لها تطور التاريخ لتغيير الواقع البشري المأساوي . وكانط يرى أن المعرفة الإنسانية لا تتعدى ظواهر الأشياء ، لأنه لا يمكن إدراك حقائق الأشياء أو الأشياء في ذاتها ؛ ومن هنا فإن العقل عاجز عن معرفة النفس الإنسانية وإثبات وجود الله إلخ .. واستخدام منهج الرياضيات أو الهندسة في البحث في موضوعات الفلسفة ، إنما هو محاولة عقيمة لا يمكن أن تؤدي إلى غاية مفيدة . والحال في ذلك يكون كحال الذي يبني قصوراً من الرمال . وها هو ابن سينا يقرر قائلاً : « إن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال » .

أما بعض الفلاسفة والعلماء ، كسقراط مثلاً وديكارت ، فيرون بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة التي تتعدى ظواهر الأشياء إلى معرفة حقائق الأمور أو الأشياء في ذاتها . وهيجل بالرغم من اعتقاده بصيرورة الأشياء وبالتالي بصيرورة المعرفة تبعاً لذلك ، فإنه لا يرى رأي كانط ، بأن معرفة الأشياء في ذاتها ممتنعة على الإدراك ، أو بالأحرى ، أن معرفتنا سواء منها الحسية أو العقلية ، لا تتعدى ظواهر الأشياء ؛ إنما يرى أن معرفة الشيء من جميع جوانبه سواء منها الظاهري أو الباطني ، أمر ممكن ، لأن الكون كله يمكن تعقله ، ولا فرق بين العقل والواقع ، فالواقع هو الذي يمكن تعقله ؛ والذي يمكن تعقله هو الواقع .

وإذا كان بعض الفلاسفة أو الناس يدعون بأن الوصول إلى

الحقيقة القصوى والتعميم هو من عمل الفلسفة ، فإن البعض الآخر ، ينفي ذلك ، ولا ينظر إلى الفلسفة على أنها بناء فكري متكامل أو مذهب عقلي شامل ، يفسر كل شيء ، وإنما يرى أن الفلسفة مجرد تساؤل واستفهام ، وهي نابعة من الدهشة الحاصلة إزاء الكون والحياة . ولهذا فهي لا تلتقط الحقيقة كلها أو بالأحرى لا تعرف الحقيقة كلها . ومن هنا نرى ثورة برغسون ، على كل المذاهب الفلسفية التي تحجر الحقيقة وتقيد البحث في الأشياء ، في بناء من الأفكار . وها هو كير كجارد الفيلسوف الوجودي الدانمركي (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) يصرح قائلاً : « إن فيلسوف المذهب لهو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصراً شامخاً ، ولكنه ظل يسكن كوخاً حقيراً إلى جواره ... » .

وهكذا ، نلاحظ تضارب الآراء والأفكار ، بالنسبة إلى المعرفة أو الحقيقة ؛ وكذلك تعدد وتباين الوسائل التي تبحث عن الحقيقة ، من حواس وعقل وبصيرة إلخ .. وبالتالي تباين المذاهب الفكرية المختلفة في نظرتها إلى المعرفة .

فالفلاسفة الحسيون مثلاً ، ينظرون إلى المعرفة بمنظار يختلف عن الفلاسفة العقلانيين . والفلاسفة الحسيون أو التجريبيون فضلاً عن الفلاسفة العقلانيين ، يختلفون في نظرتهم إلى المعرفة ، عن الفلاسفة الحدسيين والإشراقيين الصوفيين والعقديين الدينيين ، الذي يرفضون المعارف المتأتية عن طريق الحواس أو العقل فقط ، ويرون أن وسيلة الإدراك الحقيقي هي الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده .

فالغزالي مثلاً في كتابه ، المنقذ من الضلال ، يقول : « ... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر : هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات فلعله لا ثقة بالعقليات .. فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات

كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه .. ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم - إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم - أحوالاً لا توافق المعقولات »[1] . « .. إني علمت يقيناً أن الصوفية : هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وإن سيرتهم : أحسن السير ، وطريقهم : أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم ، وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به »[2] .

ومحيي الدين بن عربي ، يقول في كتابه : **الفتوحات المكية** : « ويتبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ، ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم . وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم . وهو نور إلهي يختص « الله » به من شاء من عباده : من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن ، ومن لا كشف له لا علم له »[3] . « إعلم - أيدك الله بروح القدس ! - أن « المعلومات » مختلفة لأنفسها ، وأن « الإدراكات » التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً لأنفسها ، كالمعلومات ؛ ولكن (هذا الاختلاف) من حيث أنفسها

---

(١) تحقيق عبد الحليم محمود ، مصر ، ص ص ، ٩٦-٩٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤٥ .

(٣) القاهرة ، ١٩٧٤ ، السفر الثالث . ج ٢٠ ، ص ٣٢٥ .

وذواتُها ، لا من حيث كونهـا إدراكات ، وإن كـانت مسألة خـلاف عند أرباب النظر . وقد جعل الله لكل حقيقة ، مما يجوز أن يُعلم ، إدراكـاً خـاصـاً ، عـادة لا حقيقة .. وجعـل المـدرِك بهـذه الإدراكـات ، لهـذه المدركات ، عيناً واحدة . وهي (أعني المُدرِكـات) ستة أشيـاء : سمع وبصر وشم ولمس وطعم وعقل وإدراك جميعها للأشياء ، ما عدا العقل ، ضروري . ولكن الأشياء التي ارتبطت بها عادة ، لا تخطىء أبداً . وقد غلط في هـذا جماعـة من العقلاء ونسبـوا الغلط للحس . وليس كذلك . وإنما الغلط للحاكم . وأما إدراك العقل المعقولات فهو على قسمين : منه ما هو ضروري ، مثل سائر الإدراكات ؛ ومنه ما ليس بضروري ، بـل يفتقـر في علمه إلى أدوات ست ، منهـا الحواس الخمس التي ذكـرنا ، ومنهـا القـوة والمفكـرة . ولا يخلو معلوم ، يصـح أن يعلمـه مخلوق ، (من) أن يكون مدركاً بأحد هذه الإدراكات . وإنما قلنا : إن جماعـة غلطت في إدراك الحواس ، فنسبت إليها الأغاليط ، وذلك أنهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل ، رأوا الساحـل يجري بجـري السفينة . فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلاً . فإنهم عالمون علماً ضرورياً أن الساحل لم يتحرك من مكانه ، ولا يقدرون على إنكار ما شاهدوه من التحرك . وكذلك إذا طعِموا سكراً أو عسلاً فوجدوه مرّاً ، وهو حلو . فعلموا ضرورة أن حاسة الطعم غلطت عندهم ، ونقلت ما ليس بصحيح . والأمر عندنا ليس كذلك . ولكن القصور والغلط وقع من « الحـاكم » الذي هـو العقـل ، لا من الحـواس . فـإن الحـواس إدراكها ، لما تعطيه حقيقتهـا ، ضروري . كمـا أن العقل فيمـا يدركـه بالضـرورة ، لا يخطىء ، وفيما يدركه بالحواس أو بالفكر قد يغلط . فما غلط حس قط . ولا ما هو إدراكه ضـروري . فلا شـك أن الحس رأى تحركاً بلا شك ؛ وطعم مـراً بلا شـك . فأدرك البصر التحـرك بذاتـه ؛ وأدرك الطعم المرارة بذاته . وجاء عقل فحكم أن الساحـل متحرك وأن

السكر مرّ . وجاء عقل آخر وقال : إن الخِلْط الصفراوي قام بمحل قوة الطعم ، فأدرك المرارة ، وحال ذلك الخلْط بين قوة الطعم وبين السكر . فإذن ، فماذاق الطعم إلا مرارة الصفراء . فقد أجمع العقلان من الشخصين على أنه أدرك المرارة بلا شك . واختلف العقلان فيما هو المُدْرَك . فبان أن العقل غلط لا الحس . فلا ينسب الغلط أبداً ، في الحقيقة ، إلا للحاكم لا للشاهد .. فإذا تقرر هذا وعرفت كيف رتب الله المدرِكات والإدراكات ، وأن ذلك الإرتباط أمر عادي ، ـ فاعلم أن لله عباداً آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم . فمنهم من جعل (الله) له إدراك ما يُدرك بجميع القوى ، من المعقولات والمحسوسات ، بقوة البصر خاصة ، وآخر بقوة السمع . وهكذا بجميع القوى .. ـ وإنما قلنا قد تدرك العلوم بغير قواها المعتادة .. فينظر صاحب الفراسة في الشخص ، فيعلم ما يكون منه أو ما خطر له في باطنه أو ما فعل .. وإنما جئنا بهذا كله ، تأنيساً لما نريد أن ننسبه إلى أهل الله ، من الأنبياء والأولياء ، فيما يدركونه من العلوم على غير الطرق المعتادة .. »[1] .

وها هو ، رينه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م) الفيلسوف الفرنسي ، الذي يطلق عليه اسم « أبو الفلسفة الحديثة » ، يرى أن الله ضامن كل الحقائق على اختلافها ؛ وهو يهب العقل الإنساني ، الحقائق البديهية الأولى ، التي تتميز بالوضوح والبساطة ، والتي هي الأساس التي تبنى عليها العلوم الإنسانية . « إن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ ليس بديهياً لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الإستدلالات التي أقاموها على مثل تلك المبادىء لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية .. » . « وقد تبينت في حالات أخرى كثيرة جداً ، أخطاء في الحكم أساسها

---

(١) الفتوحات المكية ، ج ١٩ ، ص ص ٣١٢ ـ ٣١٧ .

الحواس الظاهرة . وليس الخطأ بقاصر على الأحكام المبنية على الحواس الظاهرة وحدها ، بل يجاوزها إلى الأحكام المبنية على الحواس الباطنية أيضاً ، وهل هنالك ما هو أبطن من الألم ؟ ومع ذلك فقد أنبأني أناس بترت لهم ساق أو ذراع ، أنهم ما زالوا يحسون ألماً في جزء البدن المبتور ، وهي حالة حملتني على القول ، بأنني لا أستطيع اليقين بأن عضواً معيناً في جسمي مصاب بشيء ، حتى وإن أحسست فيه ألماً »(١) .

إن الفلاسفة الحسيين والعقلانيين ، ينكرون كل شيء خارج هذا العالم الحسي أو المادي . ولهذا فهم يرفضون التسليم بوجود الله ؛ لأنه بنظرهم ، لا يوجد برهان حسي واحد على وجوده . وهم يذهبون إلى الإدعاء ، بأن الإنسان ، هو القوة العليا في الكون ، وهو القادر على إجراء التعديل والتغيير فيه .

أما الفلاسفة العقديون الدينيون ، فيرون عكس ما يرى الفلاسفة العقلانيون والماديون ، قائلين : إن الله موجود ، والدليل على وجوده ، وجود الكون وما ينتظمه من قوانين دقيقة ، فضلاً عن وجود الإنسان نفسه وعجيب تركيبه . وإن الإنسان لا يمكن أن يكون مبدأ الكون أو أعلى الكائنات أو القوانين ، لأن القانون الأعلى ، هو القانون الذي لا يحتاج في وجوده لقانون آخر ، والذي حياته ووجوده مرهون بإرادته هو لا بإرادة غيره .

- وإذا كان الفلاسفة العقلانيون يدعون ، بأن الإنسان هو أعلى ما في الكون من موجودات ، وهو لا يحتاج إلى غيره ؛ وأن إمكانية معرفته بالحقائق القصوى للأشياء ، أمر قائم دائماً ؛ وإذا كان لا يزال مقصِّراً

---

(١) انظر ، مقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيري ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ص ١٨ .

في بلوغ ذلك ، فلا شك أن علمه يزداد كل يوم ، وليس ما يمنع عليه من الوصول إلى معرفة كل شيء يريده ، أو يبحث عنه ، في يوم من الأيام ، حتى تصل معرفته إلى مرتبة الكمال ؛ وأن الحاجة إلى وجود الله ، ينشأ عن الحاجة إلى تفسير أو معرفة ما غمض عن الأذهان ، فإذا عرف العقل كل ما هو غامض في هذا الكون ، إنتفت الحاجة إليه ؛ فإن الفلاسفة الإيمانيين يجيبون ، بأن الإنسان عبارة عن مخلوق ناقص ومحدود القدرة ، لأنه ليس العلة أو السبب في وجود نفسه ، ولا يستطيع مباشرة الخلق ؛ وأنه تبعاً لذلك ، لا بد من خالق هو الله ؛ وأن النفس الإنسانية هبة من الله ، لأن قوانين الجسم المادي لا تفسر كيفية وجودها أو اتحادها بالبدن ، ولا كيفية حصول الموت .

وإذا كان بعض الفلاسفة ، يعتقدون بأن مذاهبهم ، تعبر أصدق تعبير عن الحقيقة المطلقة ، فإن العلماء يقررون ، بأن الحقيقة المطلقة ، لا وجود لها . وإذا كان الفلاسفة الإيمانيون والإشراقيون ، يتحدثون عن حقائق دينية ، مصدرها الوحي ، فإن العلماء يرفضون ذلك ، ويتحدثون عن حقائق علمية مصدرها العقل ، وأساسها التجربة .

وإذا كان البحث عن الحقيقة،يتجلى في مظاهر نشاطات العقل المختلفة ، ووجهها يتعدد بتعدد مجالات العلم المتنوعة ، فمما لا شك فيه ، أن هذا يعقد المشكلة أكثر ، ويجعل إمكانية البحث في المعرفة أو الحقيقة ، والوصول إلى نتائج محددة وثابتة ، أمراً مستحيلاً .

فبالرغم من تقدم وتطور العلوم المختلفة ، فإن العلماء يقفون حتى اليوم ، ولا سيما في العلوم الإنسانية ، كعلم التاريخ والنفس والأخلاق والإجتماع والبيولوجيا والأنتروبولوجيا إلخ .. موقف الشك والحذر من إمكانية إطلاق الأحكام العامة أو تعميم النتائج المتحققة .

ولهذا فلا أحد يسلم اليوم ، بكل آراء أو نظريات سيغموند فرويد ، العالم النفساني المعروف ، الذي يقول عنه كولن ولسن : إن

« دراساتـه تجريدية وأسلوبه تجريدي .. (فقد قام) بدراسات تحليلية نفسانية سخيفة لعدد من العباقرة مثل ليوناردو ودوستوفسكي .. وكان مدفوعاً في ذلك بفكرة تحدي عظمة الرجال وتحطيم أمجادهم .. (إن) من يقرأ فرويد يظن أنه أمام زاعم لنفسه العظمة واللازلل »[1] . كما أنه ، ولا واحد ، يأخذ ما يقوله يونغ أو أدلر إلخ .. على أنه يمثل الحقيقة كلها بالنسبة إلى حقائق النفس الإنسانية .

والعلماء سواء منهم علماءالنفس أو غيرهم ، لم يستطيعوا حتى اليوم ، تفسير ما يسمى بالتخاطر télépatie « التلباتي » أو المعرفة المباشرة ، التي لا دخل للعقل أو الحواس فيها ؛ وكذلك كل الظواهر ، التي تدخل في نطاق ، ما يسمى بـ Parapsychologie (البارابسيكولوجي) .

كما أنه لا أحد يعرف حتى اليوم ، حقيقة الإنسان ، ولا سيما الجانب الروحي منه . فما هي الأعضاء التي تقرر مثلاً الفرح أو الترح عنده ؟ وكيف يتم الضحك أو البكاء ؟ وكيف يكون الضحك باعتراف العلماء الأطباء ، اليوم ، الوسيلة الناجعة ، للقضاء على بعض الأمراض المستعصية،ودون استطاعتهم تفسير ذلك ؟ وكيف تؤثر الإرادة في الجسم المادي وإلى أي مدى ؟ وما هي طبيعة العلاقة بين المخ والشعور ؟ وما هي الخلية وعناصر تكوينها المادي وطبيعة الحياة فيها ؟ وكيف تتصرف بالشكل الذي تتصرف عليه ، والذي يوحي بأنها كائن عاقل لا يخطىء ؟ وما هي حقيقة السلوك وطبيعة المشاعر الفردية ؟ وكيف يقوم الإنسجام بين مختلف النشاطات ؟ وما هو الحب ؟ وكيف يتم ؟ وأين يقوم ؟ .

---

(١) أنظر ، كولن ولسن ، **اصول الدفاع النفسي** (ترجمة ي.شرورو ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٦) ص ٢٧٦ .

لقد أعلن الكسس كاريل (١٨٧٣ ـ ١٩٤٤) Alexis Carrel[١] صراحة،في كتابه **الإنسان ذلك المجهول** ،عجز العلم عن معرفة حقيقة الإنسان وتكوينه ومصيره . إنه يقول : « هناك تفاوت عجيب بين علوم الجماد وعلوم الحياة .. فعلوم الفلك والميكانيكا والطبيعة ، تقوم على آراء ، يمكن التعبير عنها بسداد وفصاحة ، باللغة الحسابية .. وقد انشأت هذه العلوم ، عالماً متناسقاً ، كتناسق آثار اليونان القديمة .. إنها تنسج حول هذا العالم ، نسيجاً رائعاً من الإحصاءات والنظريات .. بيد أن موقف علوم الحياة يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، حتى ليبدو كأن أولئك الذين يدرسون الحياة قد ضلوا طريقهم في غاب متشابك الأشجار . أو أنهم في قلب دغل سحري لا تكف أشجاره التي لا عداد لها عن تغيير أماكنها وأحجامها .. فهم يرزحون تحت عبء أكداس من الحقائق التي يستطيعون أن يصفوها ولكنهم يعجزون عن تعرفها أو تحديدها في معادلات جبرية .. وما ذلك النجاح العظيم السريع الذي نراه في علمي الطبيعة والكيمياء إلا لأنهما علمان معنويان كميّان .. ولكن علم الكائنات الحية بصفة عامة ، والإنسان بصفة خاصة ، لم يصب مثل هذا التقدم .. إنه لا يزال في المرحلة الوصفية .. فالإنسان كل لا يتجزأ وفي غاية التعقيد ، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له ، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه ، أو في أجزائه في وقت واحد ، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي .. ولكي نحلل أنفسنا ، فإننا مضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة ، وإلى استخدام علوم عديدة . ومن الطبيعي أن تصل كل هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة ، فإنها تستخلص من الإنسان ما تمكنها وسائلها الخاصة من بلوغه فقط ، وبعد أن تضاف هذه المستخلصات إلى بعضها

---

(١) هو طبيب فرنسي مشهور .

فإنها تبقى أقل غنى من الحقيقة الصلبة .. وفي الحق ، لقد بذل الجنس البشري ، مجهوداً جباراً ، لكي يعرف نفسه ، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزاً من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان ، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا .. إننا لا نفهم الإنسان ككل .. إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة ، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا .. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح ، تسير في وسطها حقيقة مجهولة .. وواقع الأمر أن جهلنا مطبق . فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب ، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة .. فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة على أسئلة كثيرة ، مثل : كيف تتحد جزئيات المواد الكيماوية لكي تكون المركب والأعضاء المؤقتة للخلية ؟ .. كيف تنتظم الخلايا في جماعات من تلقاء نفسها ، مثل الأنسجة والأعضاء ؟ ما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسيولوجي ؟ إننا نعرف أننا مركب من الأنسجة والأعضاء والسوائل والشعور ، ولكن العلاقات بين الشعور والمخ ما زالت لغزاً .. إننا ما زلنا بحاجة الى معلومات كاملة تقريباً عن فسيولوجية الخلايا العصبية .. صفوة القول ، إن التقدم البطيء في معرفة بني الإنسان ، إذا قورن بالتقدم الرائع في علوم الطبيعة والفلك والكيميا والميكانيكا يعزى الى تعقد الموضوع ، وإلى تركيب عقولنا .. وهذه العقبات أساسية ، وليس هناك أمل في تذليلها .. إذ ليس من المحتمل أن تختفي العناصر التي أخرت تقدم علم الإنسان .. فعلينا أن ندرك بوضوح أن علم الإنسان هو أصعب العلوم جميعاً »[١] .

---

(١) ترجمة شفيق أسعد فريد، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠، ص ص ١٧ ـ ١٨، ٢٣ ـ ٢٤ .

حتى في العلوم النظرية البحتة ، يمكن أن تواجه الباحث أو الدارس أو العالم ، صعوبات عدة ، في إطلاقه للأحكام أو تعميمها . وكلنا لا شك يعرف ماذا طرأ على هندسة إقليدس (٣٢٣ ـ ٢٨٥ ق.م) من تبدل في القرن السابع عشر ؛ وما طرأ على الحساب من تغيير ؛ وما طرأ على علم الفلك من تطور . لقد كان ما وصل إليه بطليموس في الربع الأول من القرن الثاني قبل الميلاد ، حول ثبات الأرض ، وأنها مركز الكون أو العالم ، وكل شيء يدور حولها ، هو الحقيقة بعينها لقرون عدة ؛ ثم ظهر فساد آرائه وما ذهب إليه على يد نيوتن وكبلر وغيرهما ، من رواد الأبحاث التجريبية الحديثة . وكلنا يعرف أيضاً ماذا طرأ على علم المنطق الأرسطي من تطور ملحوظ وتنوع ، إبتداء من القرن السابع عشر وحتى مطلع القرن العشرين . ولعل هذا ما دفع بالذات العالم المخترع توماس أديسون (١٨٤٧ ـ ١٩٣١) إلى القول : « إن معرفتنا لا تتعدى جزءاً واحداً من مليون » .

وإذا كانت هنالك بعض المسلمات العلمية Postulats أو الحقائق أو المعارف الكلية ، التي لا يستقيم البحث بدونها ، فهذا لا يعني أو لا يحتم سلفاً ، إتفاق كل الباحثين تبعاً لذلك ، وتأسيساً على ذلك ، على المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه المسلمات أو المعارف .

فكل الفقهاء المسلمين مثلاً ، ومن المذاهب كافة، يؤمنون بمسلمات واحدة ، منها وأهمها : الإيمان بكتاب اللّه : القرآن ، وبأن هذا هو كلام اللّه ، ومع هذا ، نرى أنهم لا يتفقون على طبيعة هذا الكلام : هل هو مخلوق حادث وقت نزوله على محمد أم قديم أزلي قدم اللّه نفسه؟ وقد ذهب ضحية هذا الخلاف ، الإمام أحمد بن حنبل ، لإيمانه بأزلية كلام القرآن وقدمه قدم اللّه نفسه ، على اعتبار أنه إذا كان اللّه أزلياً ، وجب أن يكون كلامه كذلك أزلياً وقديماً ، وإلا كان اللّه بغير كلام ثم صار له كلام .

كما أنهم لا يتفقون في غالب الأحيان ، على تفسير واحد للآيات القرآنية المختلفة ، كالآيات المتعلقة مثلاً ، بالأحوال الشخصية وبخاصة بالميراث ؛ فضلاً عن أنهم لا يتفقون في نظرتهم إلى بعض المبادىء الشرعية ، كالإجماع والقياس والإستحسان والإستصحاب إلخ ..

كما يختلفون في تفسيرهم لبعض الأحاديث النبوية ، كقول النبي (ص) «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» وقوله أيضاً«إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»والذي يستند إليه أهل الصوفية في ادعائهم معرفة الحقيقة دون سواهم ؛ وكذلك الشيعة الإمامية في قولهم ، بأن الإمام وحده ، هو العالم بحقيقة بواطن القرآن أو بالحقيقة المستبطنة ، التي ينقلها للناس ، بعد أن يتلقاها هو عن طريق الوحي أو الإلهام الروحي .

كما يختلفون حول قول النبي : « إن أمتي ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها على ضلال ما عدا واحدة فقط هي الفرقة الناجية » . فعبد القاهر البغدادي مثلاً ، يرى أن الفرقة الناجية ، هي أهل السنة ؛ في حين يرى أهل الشيعة ، بأنهم هم أهل الفرقة الناجية ؛ فضلاً عن أن كل فرقة من أهل الشيعة ، تدعي النجاة فقط دون غيرها من الفرق . إن الشيعة يقولون إن هناك : « شريعة وحقيقة . الشريعة هي المظهر الخارجي للحقيقة ، والحقيقة هي البعد الداخلي للشريعة . الأولى ظاهر والثانية باطن . والظاهر رمز يرمز إلى خفي مقصود . والباطن هو المرموز إليه . الظاهر له مكانه وزمانه . أما الباطن فأزلي بغير مكان أو زمان . (و) إدراك هذا الباطن محتاج إلى عارف بالسر وذلك هو النبي ، لكن النبوة قد ختمت بمحمد عليه السلام ، فما وسيلتنا من بعده إلى كشف السر الحقيقي الخافي وراء الظاهر ؟ لا بد أن يكون هنالك « إمام » معصوم من الخطأ يخلف النبي ليكون هو كاشف الأسرار ..

العارف بسر الحقيقة ... »[١] .

ناهيك عن أن كلاً من الخوارج والقدرية ، يزعمون أن النجاة لهم وحدهم دون غيرهم من سائر الفرق . وفي هذا الشأن ، يقول عبد الفتاح شلبي ، في كتابه ، **أبو علي الفارسي** « وبجانب المعتزلة فرق الخوارج والروافض والكرامية والجبرية والمرجئة والصوفية .. وكل هؤلاء .. لهم آراء في أصول الدين والعقيدة يدافع عنها بالحجة ويدعو إليها بالدليل ويقارع غيره بالقياس والتعليل ... »[٢] .

وقد يتعدد تفسير الآية الواحدة ، بتعدد المذاهب الفقهية ، كالآية التي تقول: ﴿ إنما وليكم الله ورسولُه والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[٣]. فضلاً عن أن فقهاء المذهب الواحد ، قد يختلفون في نظرتهم إلى الآية الواحدة ، في المكان الواحد ، والزمان الواحد ، كالآية التي تقول: ﴿ اليوم أحِل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ..﴾[٤].

ناهيك عن أنهم قد يختلفون في اجتهاداتهم حول بعض المسائل الفقهية ، كمسألة حلية استخدام أو استعمال الكحول الطبية « السبيرتو » أم لا

وفي هذا الصدد يقول (الشيخ) عبد الله العلايلي في كتابه : أين الخطأ ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد ، « ومن يروم إحصاء ما للفقهاء من آراء واجتهادات ، إن في « الحد ، أو القصاص ، أو التعزيز ، أو

---

(١) أنظر ، زكي نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربي** ، الطبعة الرابعة ، دار الشروق ، ١٩٧٨ ، ص ص ١١١ ـ ١١٢ .
(٢) مصر ، ١٣٧٧ هـ ، ص ٢٢ .
(٣) المائدة ٥٥ .
(٤) المائدة ٥ .

القَوَد ، أو القسامَة ، أو الأرْش ، إلخ » يكون (كمن يطلب بيض الأنوق أو الأبْلَقَ العقوق) وهو مثل يضرب لما لا يمكن أن يكون . فاختلافاتهم تطرحك في بحر لجي غير ذي ساحل ، وإلى أغوار ليست بذات قرار »[1] .

ويذهب علماء الأصول في اختلافهم ، إلى حدّ التساؤل ، فيما إذا كان الحق واحداً أو متعدداً ؟ فبعض علماء الأصول يرى أن المسائل الفقهية ، إما أن يكون فيها نصّ من كتاب الله أو حديث نبوي صحيح ، وحينئذ يجب اتباع هذا النص ، إذ لا يصحّ الإجتهاد مع وجود النص ؛ وإما ألا يكون فيها نص كهذا ، وهنا موضع الاختلاف بينهم .

فقد رأى جمهور المعتزلة ، أن حكم الله ، في كل مسألة من هذه المسائل ، لا يكون واحداً ، بل متعدداً ؛ وإذن ، فكل مجتهد فيها مصيب ؛ وحكم الله في حقه وحق من يقلده ، هو ما أداه إليه اجتهاده وغلب على ظنه بالدليل ؛ وهذا قول أبي بكر الباقلاني وأبي هذيل العلاف والجبائي وابنه أبي هاشم .

ورأى آخرون ، أن الحق في كل مسألة من هذه المسائل ، واحد غير متعدد ؛ وعلى هذا ، يكون المصيب من المجتهدين ، واحداً فقط ، بطبيعة الحال ، وما عداه مخطئون ، لكن هذا المصيب لا يمكن تعيينه على التحقيق ؛ ومن هؤلاء : الشافعي وأبو حنيفة وإبن حنبل والأشعري .

والخلاف هو ، فيما إذا كان المجتهد ، الذي لم يظفر بالحق في نفسه،آثماً أو معذوراً ؟ بعض المعتزلة كابن الأصم ، يرى أنه آثم ، لأنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين ، وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه فهو آثم . أما البعض الآخر ، فيرى بأنه غير آثم ، لأن هذا الدليل ، قد يكون

(١) دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ ، ص ٧٦ .

خفياً غامضاً : ولهذا فهو معذور لهذا السبب[1] .

ثم إن فقهاء القانون الوضعي أو المدني ، كثيراً ما يختلفون حتى في البلد الواحد ، وفي الجهة الواحدة ، في نظرتهم إلى القاعدة القانونية الواحدة ، ويؤدي بهم الأمر إلى اجتهادات فقهية متفاوتة . ومن هنا كانت القاعدة الفقهية « من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » .

وإذن فإن إعمال الفكر أو العقل في الدين مثلاً ، وفي زمان محدد ومكان معين ، قد لا يكون هو نفسه دائماً في كل مكان وزمان ، وغالباً ما يتغير بتغير المكان والزمان لمسايرة الأوضاع المستجدة باستمرار ، كما تقتضي الشريعة ذاتها .

وهنالك من الفلاسفة مثل ، هيراقليطس وهيجل ، كما أشرنا إلى ذلك ، من يدعي بأن الوجود في صيرورة دائمة وفي تطور دائم ، وأن الحقيقة تبعاً لذلك في تبدل مستمر ، وبالتالي فهي دائمة التغير . ولذا فليس هنالك من حقيقة ثابتة مستقرة ، ولا يمكن الحديث عن حقيقة مطلقة . فنحن لا نتنشق رائحة الوردة مرتين ، ولا نغتسل في مياه النهر الواحد مرتين . ثم إن نتائج العلم المتفق عليها أو بالأحرى المسلم بها ، لا تعتبر صحيحة وثابتة ، لأن العلم لا يعرف الجمود أو الثبات ، وإنما يقوم على التطور والتغير باستمرار . فحتى القرن التاسع عشر كان العلماء مثلاً يعدون الإسفنج من فصيلة النبات ، ثم غيروا رأيهم ، واعتبروه من فصيلة الحيوان .

إن بعض الفلاسفة يتحدث عن حقائق علمية، مصدرها العقل، وآخر يتحدث عن حقائق دينية ، مصدرها الوحي ، وثالثاً يتحدث عن حقيقة

---

(١) محمد يوسف موسى ، دائرة المعارف الاسلامية ، (خورشيد - يونس) م ٨ ، مادة الخطأ

واحدة دينية وعلمية ، إذا لم يضل العقل في بحثه عن الحقيقة وسعيه إلى اكتشافها ؛ بمعنى أن الحقيقة العلمية لا تخالف الحقيقة الدينية ، لأن الحقيقة لا تضاد الحقيقة .

فرينه ديكارت وبليز بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) يريان ، أن الحقيقة لا تعرف بالعقل وحده،وإنما بالقلب والوحي أيضاً.إن ديكارت يقول في كتابه، **مقال في المنهج** Discours de la Méthode «إنه ينبغي لنا ألا نتقبل شيئاً على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك » . كما يقول في كتابه ، **مبادىء الفلسفة** « إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة وهي أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه » . « إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنساني .. وتلك هي حقائق الفلسفة . أما حقائق التنزيل التي هي موضوع علم اللاهوت فإنه ليس في وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة »[١] .

وبرتراند رسل يقول في كتابه ، **مشاكل الفلسفة** : « هل توجد في العالم معرفة يقينية لدرجة أنه لا يمكن لأي شخص عاقل أن يشك فيها ؟ هذا السؤال الذي قد لا يبدو صعباً لأول وهلة ، هو في الحقيقة من أصعب الأسئلة التي يمكننا أن نسألها إذا ما تحققنا من الصعوبات التي تعترض طريق إجابة صحيحة موثوق بها .. ففي حياتنا اليومية نسلم بيقينية أشياء كثيرة نجدها عند الإمتحان الدقيق مملوءة بالمتناقضات الظاهرة ، بحيث لا يساعدنا على معرفة ما قد نعتقد أنه معرفة حقاً ، إلا قدر عظيم من التفكير .. وهنا يبدأ بالفعل أحد الإختلافات التي تسبب ارتباكاً شديداً في الفلسفة ، وهو الإختلاف بين « الظاهر » و « الحقيقة » ، بين ما تبدو عليه الأشياء ، وما هي عليه .

---

(١) عن زكريا ابراهيم ، **مشكلة الفلسفة** ، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٧١، ص ١٩٢.

فالرسام يرغب في أن يعرف ما تبدو عليه الأشياء ، والرجل العملي والفيلسوف يرغبان في معرفة ما هي الأشياء . ولكن رغبة الفيلسوف في معرفة هذا أشد من رغبة الرجل العملي .. ولكن هناك ثنائية فيما يتعلق بمعرفة الحقائق . فقد نعتقد بما هو باطل كما نعتقد بما هو حق . فنحن نعرف أن أناساً مختلفين يأخذون بآراء مختلفة ومتعارضة في موضوعات كثيرة مختلفة ، وإذن فمن الضروري أن تكون بعض الاعتقادات خاطئة . وما دامت الاعتقادات الخاطئة تصدق بنفس القوة التي تصدق بها الاعتقادات الصحيحة ، فإنه يصبح من المسائل الصعبة أن نعرف كيف نميزها من الإعتقادات الصحيحة . كيف نعرف في حالة ما ، أن اعتقادنا ليس خاطئاً ؟ هذا سؤال من أصعب الأسئلة لا يمكن أن نجيب عليه إجابة كاملة مرضية ، ومع ذلك فهناك سؤال مبدئي أقل صعوبة وهو : ماذا نعني بالحق والباطل .. وضرورة إفساح المجال للباطل تجعل من المستحيل أن ننظر إلى الاعتقاد على أنه علاقة بين العقل وشيء واحد ، تلك العلاقة التي يمكن أن نقول إنها هي التي نعتقدها . فإذا نظرنا إلى الاعتقاد على هذا النحو فإننا نجد أنه كالمعرفة المباشرة لا يترك مجالاً للتقابل بين الحق والباطل بل يصبح من الضروري أن يكون حقاً دائماً .. والعلاقة المتضمنة في الحكم والاعتقاد يجب ، إذا ما أفسحنا المجال تماماً للباطل ، أن تؤخذ على أنها علاقة بين حدود متعددة لا بين إثنين فقط .. »[١] .

هذا لا يعني أننا نشكك بصورة مطلقة في إمكانية التوصل إلى معرفة الأشياء ، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون رهناً بالذاتية الفردية وبسمات الإنسان المزاجية ، كما يرى المتشككون والسفسطائيون ؛ وإنما

---

(١) أنظر ، برتراندرسل ، **مشاكل الفلسفة** ، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل وعطيه هنا ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٧ ، ص ص ٩ ، ١١ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ـ ١٠٧ .

هي نتيجة أو ثمرة نظرة العقل السليم في الأشياء ومعرفة قوانينها وعللها . ولهذا فالمعرفة التي لا تستند إلى براهين أو حجج ثابتة ، ولا تقوم على مسلمات بديهية ، لا يمكن الأخذ بها أو التسليم بها ، ويمكن بالتالي الطعن فيها وإقامة الحجج التي تناقضها وتدحضها . مع الإشارة إلى أنه كلما قامت المعرفة على دعائم ثابتة ومفصلة وواضحة ، كلما كانت هذه المعرفة حقيقة أكيدة وساطعة ولا مجال للشك فيها ، وإن لفترة معينة من الوقت ، كالحقائق المتعلقة بالعلوم الرياضية أو النظرية البحتة . وكلما كانت المعرفة مرتكزة على أسس قابلة للجدل أو النقاش كانت هذه المعرفة بعيدة عن الحقيقة الأكيدة والثابتة والمتميزة .

وبين وجهة نظر القائلين بأن المعرفة نسبية ، وهي أسيرة المكان والزمان ؛ ووجهة نظر الزاعمين بأن المعرفة الصحيحة ، هي المعرفة المطلقة ، التي تتعدى حدود المكان والزمان ، لتصبح كذلك في كل مكان وفي كل زمان ؛

نرى أن الحقيقة الإنسانية المطلقة ، لا وجود لها ، وهي مجرد حلم دائم عزيز المنال ؛ وبأن الحقيقة ، موزعة هنا وهناك ، ولا يحيط ولا يمكن أن يحيط بها مذهب فكري واحد ، أو عالم واحد . وليس أدل على ذلك من تبدل الحقائق العلمية والإجتماعية باستمرار ، وقصور العقل عن الإدعاء بالوصول إلى الحقيقة المطلقة .

إن العلم بالرغم من تقدمه الهائل في حقل التكنولوجيا والفضاء والاختراعات ، لا يعرف حتى اليوم حقيقة الإنسان ولا مصيره وتكوينه ، ولا أسباب أو علاج كثير من الأمراض التي تفتك فيه . إن الإنسان لم يزل بالنسبة إلى العلم والعلماء لُغز الكون الأكبر ، في طبيعة تركيبه وأحاسيسه . وما زالت صرخة سقراط منذ حوالي أكثر من ألفي عام من الزمان « إعرف نفسك ذاتها » تعبر أصدق تعبير عن جهل العلم بحقائق الانسان والطبيعة الإنسانية .

إن الحديث عن الحقيقة الإنسانية الواحدة ، وعن وحدة الحقيقة في كل مكان وزمان ، كالحديث عن الجمال ، الذي لا يتمظهر في شيء واحد أو في موجود واحد ، والذي قد يتغير باستمرار ، ولا يمكن لمخلوق واحد أن يدعي بأنه يمتلك أو يمثل الجمال كله .

إن الجميل غير الجمال ، كما أن العدالة غير العدل . وبالرغم من وجود تصور عام ووضعي ، للجمال الفني أو الإنساني ومقاييسه ؛ وبالرغم من إمكانية التحدث عن الجمال بعامة ، وتبعاً لذلك ، من إمكانية إجراء الإحتفالات المتعلقة مثلاً ، بانتخاب ملكة جمال الكون أو بالأصح ملكة الجميلات ؛ فإن لكل إنسان ذوقه الخاص في الجمال ، ويعجبه جمال معين بذاته دون آخر ؛ فيختار امرأة دون أخرى زوجاً له ، ويفضل لوحة فنية دون أخرى ، ويعجب بمنظر طبيعي دون آخر ، ويميل إلى شاعر دون سواه .

والعدالة غير العدل . العدالة مفهوم مطلق غير متحيز في مكان أو زمان ، يتلمسها وينشدها كل إنسان أينما كان . في حين أن العدل من « **ما صدقها** » ، وهو وثيق الصلة بالجزء والحدث والمكان والزمان . وقد يتغير من مكان إلى مكان ويختلف من زمان إلى زمان ، بل قد يختلف النظر إليه في الزمان ذاته من مكان عن آخر . فما قد يعد موقفاً عادلاً أو حكماً عادلاً في الدول التي تدين بالإشتراكية أو الشيوعية مذهباً ، كمعاقبة التاجر المحتكر لبعض السلع التي يخبئها بقصد بيعها بأكثر من سعرها في المستقبل ، معاقبة قاسية ، قد يعد موقفاً متعسفاً أو حكماً ظالماً في الدول التي تدين بالرأسمالية أو الليبرالية مذهباً لها . وبمعنى آخر ، إن مفهوم الجريمة وعقابها العادل ، قد يختلفان من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر ، في حين يبقى دائماً في الإمكان ، التحدث عن العدالة أو تصور مفهومها .

والحقيقة ، ليست شيئاً محدداً ، حتى يمكن امتلاكها أو

حيازتها ، كامتلاك المال أو حيازة الأرض ، وبالتالي حتى يمكن الحديث عنها ، بصورة جازمة وحاسمة . فضلاً عن أننا عندما نتحدث عن امتلاك المال أو حيازة الأرض ، فإننا نقصد بذلك امتلاك بعض المال وحيازة جزء من الأرض ، لأنه لا أحد يمتلك كل المال ويحوز على كل الأرض . وكذلك الحال ، بالنسبة إلى الحقيقة . فلا أحد يمسك بها كلها بصورة تامة . وإنما قد يحوز على جزء منها شخص معين أو عقيدة معينة أو مذهب فكري محدد ، كما يحوز على جزء آخر منها ، شخص آخر ومذهب فكري آخر ، أو عقيدة أخرى ، وهكذا دواليك .

فنحن مثلاً ، قد نرى في الحدث الواحد وفي الرأي الواحد ، وجهاً للصحة ووجهاً آخر مغايراً له . كما قد نرى في المشهد الواحد ، رأيين مختلفين ، إذا نظرنا إليه من موقعين متغايرين . وقد ننظر إلى الحقيقة ، من جهات مختلفة ، وبوجهات نظر متفاوتة ، وتكون كل منها صحيحة بحد ذاتها ، لأن أياً منها ، لا يعبر تماماً عن الحقيقة كلها .

ولهذا يقول كارل ياسبرز الفيلسوف الوجودي الألماني : « إن الحقيقة ليست ملكاً لأحد وإنما البشر جميعاً هم ملك للحقيقة » . كما يقول أفلاطون : « إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه بل أصاب منه كل إنسان جهة . ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل ، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه ، فجسها بيده ومثلها في نفسه . فأخبر الذي مسّ الرِّجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة . وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة . وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق .. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك .. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم »

ويرى أرسطو ، بأن إدراك الحقيقة ، شيء عسير جداً ، لأنه يحتاج إلى مساهمة كل العقول، مساهمة فعّالة: عقول الماضين والحاضرين

والآتين . « البحث عن الحقيقة ، عسر جداً ، من جهة ، وسهل ، من جهة أخرى . ويبرهن الواقع على أن لا أحد يدرك الحقيقة إدراكاً كاملاً ولا أحد يجهلها جهلاً كاملاً . فكل فيلسوف يجد ما يقوله في الطبيعة . كل قول من هذه الأقوال هو لا شيء أو هو شيء زهيد جداً ، إذا نظرنا إليه على انفراد ؛ غير أن مجموع الأقوال يأتي بنتائج قوية . فمن العدل إذن أن نشكر لا الذين نتفق وإياهم في الأفكار وحسب ، بل الذين يختلفون عنا في الآراء . لقد ساهم هؤلاء في البحث عن الحقيقة لكونهم أنموا فينا القدرة على التفكير »[1] .

وها هو الغزالي يقرر أن الحق لا يعدو أن يكون إلى جانب المتكلمين الذين يدعون أنهم أهل الرأي والنظر ، أو الفلاسفة الذين يدعون أنهم أهل المنطق والبرهان ، أو أهل الصوفية الذين يزعمون أنهم أهل المكاشفة والمشاهدة ، والحقيقة الخالصة الثابتة ، والذي يضم نفسه إلى فئتهم ، أو الباطنية الذين يدعون أنهم أصحاب العلم المخصوص المستفاد من الإمام المعصوم .

ولا شك أن الهنة أو الفجوة المتعلقة بالحقيقة الفلسفية ، هي أن الفلاسفة يقررون الحقيقة في جملة من التعاريف أو الحدود . مع أن الحدود أو التعاريف أمر غير ثابت من الناحية العلمية أو بالأحرى بنظر العلماء ، فضلاً عن بعض المناطقة المحدثين .

فإذا قلنا مثلاً أن أهوج ، فذلك يعني أن أ يساوي ج ، وبالتالي يكون الحديث عن أ كالحديث تماماً عن ج ، ولا يكون عندنا بالتالي أية قضية منطقية أو جملة خبرية مفيدة . أما إذا كان أ يشبه فقط ج في بعض النواحي دون الأخرى ، فذلك يوجب تحديد النواحي المختلفة عن أ والتي تجعل ج شيئاً مغايراً لـ أ .

---

(١) جيروم غيث ، دائرة المعارف (لفؤاد أفرام البستاني) مادة أرسطو .

وإذا قلنا مثلاً ، إن « الشجاعة ملكة محمودة » ، فمما لا شك فيه ، أن تعريف الشجاعة كذلك ، ليس تعريفاً دقيقاً ، إذ ليست الشجاعة بملكة محمودة دائماً . فقد تكون محمودة في وقت ما وفي أمر ما أو حدث ما ، وقد لا تكون كذلك ، في وقت آخر وفي أمر آخر أو إزاء حدث آخر في الوقت ذاته ، بل تهوراً لا أكثر ولا أقل ، إلا إذا ميزنا بين المفهوم الصوري الواحد للفظ وبين المعنى الفعلي المتعدد له على وجه الاحتمال .

وإذا عرّفنا السرقة الموصوفة عن سابق تصور وتصميم ، بأنها جريمة تستخدم فيها القوة ، وعقابها الإعدام ، إذا أدت إلى القتل ؛ فإن كل القوانين ، سواء منها الدينية أو الوضعية ، تنفي عن فعل السرقة هذه ، صفة الجريمة الموصوفة ، حتى ولو أدت إلى القتل ؛ وذلك إذا كان السارق قد خاف على نفسه من التلف ، ولا يوجد بحوزته ، ما يستطيع أن يمسك به رمقه ، فقام بقتل من حال بينه وبين السرقة ، وذلك لسد أوده ، وإنقاذ حياته المهددة بالموت .

من هنا لا يهتم العالم بالتعاريف أو بالأحرى تقل عنايته بها ، ويولي اهتمامه بدلاً من ذلك ، للنظر في العلاقات القائمة بين الأشياء التي بمعرفتها فقط يمكن الحديث عن معرفة ما . إن العالم يهتم بمعرفة العلاقات بين الأشياء ، كمعرفة العلاقة مثلاً بين الماء والأجسام المختلفة وسبب طفو بعضها دون الآخر ؛ في حين أن الفيلسوف يهتم بتعريف الماء ومعرفة ماهية الجسم إلخ . إن الفيلسوف مثلاً قد يقرر استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين في الشيء الواحد ، كالحرارة والبرودة . لكن العالم يرى أن الحرارة والبرودة ، إنما هي درجات مختلفة لجسم واحد ، ناتجة عن سرعة حركة جزئيات هذا الجسم بعينه . فكلما زادت حركة جزئيات هذا الجسم ، زادت حرارته ؛ وكلما نقصت أو تلاشت حركة الجزئيات ، داخل هذا الجسم ، انخفضت درجة حرارته . ولهذا فلا تناقض بين البرودة والحرارة على الإطلاق .

لكن الخلاف ليس قائماً فقط بين العلماء والفلاسفة ؛ بل هو قائم بين العلماء أنفسهم والفلاسفة أنفسهم ، كما أشرنا .

إن العلماء حتى اليوم ، لا يعرفون بالتمام أو بالأحرى هم مختلفون فيما بينهم ، حول طبيعة العلاقة القائمة بين فسيولوجيا المخ ووظيفة العقل ؛ فضلاً عن أنهم غير مجمعين على أن عمل المخ يشبه العمل الألكتروني على وجه الدقة .

والفلاسفة الإيمانيون يتحدثون عن وجود الله وعن صفاته ؛ والفلاسفة الماديون المتشككون يرفضون مجرد البحث في مسألة وجود الله ؛ والمسألة شائكة تتجاذب كلاً من أهل العامة والخاصة على حد سواء .

وقد يكون لإعمال النظر بعمق في الأشياء والكون ، ما يساعد على إجلاء هذه المعضلة أو على الأقل ما يخفف من حدة الجدال حولها أو بشأنها . إن الإنسان بالنسبة لله ، كنسبة الهرة أو الكلب للإنسان . فالهرة مثلاً ، تدرك أو بالأحرى تعلم أن هناك كائناً يهيء لها ما تحتاجه من غذاء ، ولكنها لا تعلم حقيقة هذا الإنسان ولا تستطيع تصوره . وكذلك الإنسان ، يعرف أن هناك قوة عليا فاعلة في الكون وفي الحياة ؛ وهو يتحدث عن هذه القوة باستمرار ، مستعملاً ألفاظاً كثيرة من حظ وقدر وصدفة إلخ .. وذلك دون أن يستطيع معرفة هذه القوة الفاعلة في حياته وفي الكون ، ودون التمكن من تصورها والإحاطة بها على حقيقتها .

إن موقف الإنسان من الله أو من القوانين العليا ، يشبه موقف الحيوان من الإنسان . فكما أن الحيوان ، أي حيوان يذبح ، لتأمين غذاء الإنسان ، لا يعرف شيئاً عن القانون الإنساني ، الذي جعل الإنسان يقدم على ذبحه ، وهو لا يمكن أن يفسره بأي قانون ، سوى كونه قضاء وقدراً ؛ في حين أنه أمر طبيعي بالنسبة الى الإنسان . فكذلك

إذا أصيب إنسان ، مثلاً ، برصاصة طائشة أودت بحياته ، فلا يمكن تفسير ذلك بالنسبة إلى الإنسان ، إلا على أنه قضاء وقدر؛ في حين أنه قد يكون أمراً طبيعياً لدى القوانين العليا .

وإذن ، فإن علم الإنسان بالقوى العليا كعلم الحيوان بالإنسان ، علم بوجودها فقط ، وعلم يناسب ملكاته الخاصة ، دون أن يتعدى ذلك الى المعرفة والفهم لها كما هي بالتمام .

لذا يمكن القول ، إن المعرفة نوعان : معرفة بوجود الأشياء سواء منها السفلى (الدنيا) أو العليا ، وهذا أمر مستطاع لكل كائن مفكر ؛ ومعرفة حقائق هذه الأشياء ، وهي معرفة ممكنة فيما يتعلق بالموجودات الدنيا فقط ، ولكنها متعذرة أو مستحيلة بالنسبة الى الموجودات العليا أو الحقائق العليا ؛ لأن الموجودات أو القوانين الدنيا تكون خاضعة للقوانين العليا أو الحقائق العليا ، وليس العكس .

والفلاسفة الذين يسلمون بوجود القوانين العليا وبوجود الله ، يختلفون في نظرتهم الى قدرة الله وأثره في معلومه.ففي حين أن بعضهم، يتحدث عن إمكانية فاعلية الله في القوانين الدنيا التي تحكم الكون والحياة والإنسان ، وعن حريته وإرادته المطلقة في التغيير ؛ يرى آخرون أن القوانين العليا لا يمكن أن تؤثر البتة في القوانين الدنيا ؛ وأن ما أراده الله بإرادته القديمة لا يمكن أن يتغير بعد ذلك لأي سبب من الأسباب .

ولا شك أن المسألة شائكة ومستعصية على الحل . لكن يمكن الملاحظة فيما يتعلق بالإنسان ، أن القوانين العليا أو المعنوية فيه ، لا تؤثر البتة في القوانين المادية أو الدنيا . فحب الأهل مثلاً لأبنائهم ، لا يؤثر في قوانين الوراثة ، فينجبون أولاداً لا يفتقرون الى أية صفة من الصفات العالية ، سواء منها الجسمانية أو العقلية . والإيمان الشديد لا يؤثر على إصابة المؤمن بالمرض وابتلائه بالشدائد .

ولعل البحث في الأشياء أو الموجودات بصورة عامة ، ودون تخصيص ، ومن ثمت إطلاق الأحكام العامة بشأنها ، هو الداء الذي ينبغي تجنبه . فالإدعاء مثلاً او التسرع في الحكم ، بأن قضبان الحديد هي التي تحمل سقف المنزل ، قد يثير التساؤل فيما إذا كانت قضبان الحديد هي التي تحمل السقف فعلاً ، أو أن القوانين الفيزيائية المتعلقة بالصلابة والناتجة عن عمل الجزئيات الحديدية هي التي تحمل السقف ؟ والحكم بأن الماء هو الذي يحمل السفينة ، قد يثير التساؤل عن قدرة الماء على حمل السفينة إذا ما انعدمت القوانين الفيزيوكيميائية التي تحكم ذرات العناصر التي يتكون منها الماء ، والتي تجعل من سائل ما ، جسماً ، يسمى بالماء ، قادراً على أن يجعل السفينة تطفو على سطحه ؟ وإذا افترضنا أن الماء فقد القوانين الفيزيوكيميائية الناتجة عن ذرات عناصره ، أفلا يفقد الماء طبيعته وبالتالي كل أثر له ؟

إننا نرى أن الحقيقة ، قد تصبح مشكلة وشقاء بالنسبة للإنسان العارف وغيره من الناس على حد سواء ، وذلك في مكان أو بلد واحد يضم أجناساً أو أقواماً مختلفة ، يؤمنون بمذاهب دينية وأفكار فلسفية مختلفة . فإذا حاول أحد أن يفرض آراءه وما يؤمن به على الآخرين ، على أساس أن الحق الى جانبه ، فإن ذلك يصبح نوعاً من التعسف والظلم . وقد يتمسك كلٌ بآرائه ومعتقداته ، ويحاول أن يفرضها بدوره على الآخرين ، لاعتقاده أنها تمثل الحقيقة والخير كل الخير ، فيقوم الصراع بين الناس بدلاً من أن ترتفع أعمدة الوئام والسلام فيما بينهم . وإذن ، فإن الحقيقة ، قد تصبح نقمة ، بسبب المتاعب التي تورثها للحائز عليها والباحث عنها ، ولكل من يحاول نشرها بالإكراه ، وليس عن طريق الإقناع .

وإذا كانت الحقيقة لا تقبل الثبات ، وهي نسبية بعامة ، فمعنى ذلك أنه ينبغي أن يقوم نوع من التفاهم المتبادل بين الناس الذين يدينون

بمعتقدات شتى ، حتى لا يتحول بعض الاختلاف الفكري ، حول كل الحقيقة ، الى خلاف مادي أو دموي ، فيروح الجميع ضحية هذه الحقيقة الخادعة التي لا تعرف الثبات أو الشمول أو الاستقرار .

صحيح ، ان العقل مشترك بين جميع الناس ، ولكن من الصحيح ايضاً ، أنه ليس هناك من عقل واحد ، لدى جميع الناس . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يمكن ان نتحدث عن حقيقةواحدة مطلقة ، ولو كان العكس صحيحاً ، لكان كل الناس ينعمون بدرجة واحدة من المعرفة والطمأنينة والمحبة والسلام العام .

ولا بد من الملاحظة ، أنه إذا ما أصر الإنسان الفرد ، على أن يكون نمطاً خالصاً لفكره او لما يؤمن به أو يعتقد به ، فإن ذلك سيؤدي به أو بالاحرى سيدفعه الى العمل على « التهام » الآخرين إذا لم يوافقوه على آرائه وما يدين به .

هذا يعني ، أن الاختلاف بين الناس حول الحقيقة ، ينبغي الا يمنعهم من العيش سوية . فهناك فرق بين الفكر والواقع ، تماماً كما أن هناك فرقاً بين السلوك المعاش والمثل العليا من الأخلاق . وقد يصح القول ، إن الحديث عن المثل الاخلاقية ، ما هو إلا حديث فكري أو نظري خالص ، لأن المثل القابلة للتحقق فعلياً ، هي المثل القائمة والمتمثلة بالسلوك العملي . وما هو قائم فعلاً هو الواقع ، في حين أن المثال ما هو إلا ضرب من الأحلام والأوهام والخيال حتى تحققه .

وإذا كانت الحقيقة حتى العلمية منها ، متغيرة على الدوام ، فالواجب يحتم على من يعتقد أو يؤمن بشيء ما ، أن لا يكون جازماً ودقيقاً ، لأنه لا يعلم حقيقة ، إن كان ما يؤمن به هو الحقيقة بعينها أم لا ، حتى ولو كان ذلك لفترة وجيزة من الزمن .

وإذا كان صحيحاً أن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم « حتى في

المبادىء الأولية للفلسفة »[1] ، ولكل منهم طريقته الخاصة في البحث ، فالواقع أن هذه « الخلافات لا وجود لها في الواقع الإنساني المعاش »[2] .

وإذا رأى بعض الفلاسفة ، أن وظيفة الفلسفة الأولى ، هي تغيير العالم ، وأنها وسيلة عمل لأجل ذلك ؛ فهذه الرؤية بنظر البعض الآخر ، ما هي إلا خلط بين المعرفة والواقع ، وتجاهل تام لوظيفة الفكر وحقيقة الفلسفة . فالفلسفة نشاط « لا يهدف الى مصلحة ، وهو نشاط موجه نحو الحقيقة المرجوة لذاتها ، وليس نشاطاً نفعياً من أجل القوة للتسلط على الأشياء »[3].

ويبقى أن الاختلاف بين الناس ، سواء منهم العلماء أو الفلاسفة أو المثقفون أو الجهال ، يعود الى تهورهم وسرعتهم في إطلاق الأحكام ، دون أن ينظروا بعناية ودقة فيما يقررونه ، أو يتيقنوا من صحة ما يقولَونه .

ولعل أبا العلاء المعري ، أول من تنبه الى هذا ، وعبّر أصدق تعبير عن ذلك ، بقوله :

في اللاذقية ضجة	ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يدق	وذا بمئذنه يصيح
كل يعظم دينه	يا ليت شعري ما الصحيح
– زعم المنجم والطبيب كلاهما	لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صحّ قولكما فلست بخاسر	أو صح قولي فالخسار عليكما

ولذلك ، ينبغي الاحتراز من التسرع في الأحكام ، وتجنب الهوى

(١) انظر ، جاك ماريتان ، **جدوى الفلسفة** ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ١٢
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٦ .

عند النظر في الامور ، وذلك حتى لا يبقى مجال للشك في صحة كل حكم يطلق ، بحيث يلقى قبولاً من لدن كل الناس العقّال ، فلا يكون هنالك أدنى خلاف .

وإذن ، يتوجب على كل باحث أو عالم أو أي إنسان ، ألا يقبل شيئاً على أنه حق ، ما لم يتأكد ويتيقن أنه كذلك ، يقيناً يتميز بالوضوح والجلاء التامّين ، لا يحتاج الى كبير عناء لتلمسه أو اكتشافه .

كما أنه يتوجب على كل باحث أو دارس ، أن يدرك بأن التعارض القائم بين الأفكار المختلفة ، لا يعني أو بالأحرى لا يستتبع بالضرورة ، الشك في صحتها جميعاً أو في صحة بعضها دون الآخر ، وإنما يمكن أن تكون كل هذه الأفكار المتعارضة مع بعضها بعضاً في الظاهر، صحيحة في الواقع ، وكل منها يمثل وجهاً من أوجه الحقيقة ، وبالتالي تكون كل فكرة منها تعبر عن حقيقة جزئية ، وتكون كلها حقائق جزئية . والحقيقة الكاملة إنما تكون « بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء ... » على حد قول أفلاطون[1] ، الذي لم يكن يزدري شيئاً من تراث الماضي ، وإنما على العكس ، كان ينظر اليه نظرة احترام وتقدير ، مستفيداً منه ما وسعه ذلك . فقد أخذ مثلاً المعتقدات الأرفية الشرقية التي كانت سائدة في عصره ، وصاغها في آراء فلسفية .. كما استفاد من آراء المصريين في النفس الإنسانية والعالم الآخر إلخ .. وهكذا فعل غاندي ، الذي تساوت عنده جميع الحقائق والمعتقدات من حيث المرتبة ، حتى أصبح يؤمن بتعاليم التوراة والإنجيل والقرآن والبوذية والزرادشتية إلخ... ناهيك عن ابن عربي الذي يعبّر أصدق تعبير عن ذلك ، بقوله :

---

(١) انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، (ترجمة خورشيد والشنتاوي ويونس ومحمود) المجلد ٢ ، ص ٤٢٤ ، مادة أفلاطون .

لقد صار قلبي قـابلاً كـل صـورة فمـرعى لغـز لان وديـر لرهبـانِ
وبـيت لأوثـان وكـعـبـة طائـف والواح تـوراة ومصـحـف قـرآن
أدين بـدين الحب أنّى تـوجهت ركـائبـه فـالحب ديني وإيمـاني

نستخلص من كـل هذا ، مقـولة مفـادهـا ، أن الحقيقـة شيء ، والمعرفة ، معرفة هذه الحقيقة ، كلها أو بعضها ، شيء آخـر . وأن كل مفكر أو فيلسوف يرى الحقيقة بصورة مغايرة لغيره ، ويسعى إليهـا بمنـظار أو بوسـائل مغـايرة لغيـره . وبقـدر ابتكـاره في المنهـج الذي يستخدمه للوصول إلى الحقيقة ، تقاس عبقريته أو جدته وأصالته .

وإذا كانت الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة مباحث رئيسية :

١ ـ علم المعرفة Epistémologie (الإبستمولوجيا) .
٢ ـ علم الوجود Ontologie (الأنطولوجيا)
٣ ـ علم القيم Axiologie (الأكزيولوجيا) .

فمما لا شك فيه ، أن علم المعرفة ، هو أهم مباحثها على الاطلاق ، وذلك نـظراً إلى أن البحث الفلسفي وثيق الصلة بـالمنهـج المستخـدم . فأينما وقع نظرك على منهج فلسفي جديد، يمكنك تصور فلسفة جديدة ، أو على الأقل يمكنك تصور وجهات نظر جـديدة مغـايرة لوجهـات النظر المعروفة . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد لنا من إلقاء نظرة خاطفة عـلى موضوع الحقيقة ، وكذلك على موضوع المعرفة، وذلك من خلال المذاهب الفلسفية المختلفة .

الحقيقة . تعريفها . أنواعها

هناك تعريفان للحقيقة :

الأول : الحقيقـة : La vérité هي مـطابـقـة الفكـر للشيء أو الأشياء ، أو تطابق العقل مع الشيء .

الثاني : الحقيقة : هي مطابقة الشيء للفكر أو العقل .

واستنادا إلى ذلك ، يمكن أن نقسم الحقيقة إلى نوعين :

١ ـ **الحقيقة العقلية المنطقية** وهي تعني مطابقة الفكر للشيء . فإذا تطابق حكم العقل أو الفكر مع الواقع ، كان هذا الحكم حقيقياً .

٢ ـ **الحقيقة الوجودية** وهي تعني مطابقة الشيء للفكر أو العقل. وبمعنى آخر ، هي مطابقة الشيء لأحكام العقل ومعاييره . فإذا قلنا : هذا رجل وطني أو حسن الخُلق ، فمعنى ذلك ، أن وطنية ذلك الرجل أو حسن أخلاقه ، تتطابق مع القيم التي قدّرها العقل والمتعلقة بالوطنية وحسن الأخلاق .

ونحن نميل إلى التمييز بين نوعين من الحقيقة :

١ ـ الحقيقة المادية

٢ ـ الحقيقة الصورية

١ ـ الحقيقة المادية : Vérité matérielle وهي مطابقة الفكر أو الحكم مع الشيء أو الموضوع .

٢ ـ الحقيقة الصورية : Vérité formelle وهي اتفاق الفكر مع نفسه وخلوه من التناقض Contradiction ، بصرف النظر عن صحة واقعية هذا الفكر أو عدم صحته . لأن النتائج المتأتية أو المنبثقة عن هذه الحقيقة ، تتوقف على المقدمات المستدّل منها . فإن كانت المقدمات صادقة ، كانت النتائج صادقة .

مثال على ذلك : كل إنسان فان

هادي إنسان

هادي فان (نتيجة) .

أما إذا كانت المقدمات كاذبة ، فقد تكون نتائجها صادقة أو

كاذبة ، لأنه لا ينتج عن كذب الملزوم كذب اللازم بالضرورة ، كما ينتج عن صدق الملزوم صدق اللازم بالضرورة . مثال على ذلك :

إذا كانت المقدمة	كل حيوان إنسان	كاذبة
وإذا كانت المقدمة	هادي حيوان	صادقة
فإن النتيجة	هادي إنسان	صادقة

وذلك بالرغم من أن المقدمة الكبرى المستدل منها ، كاذبة

ويميز هيدغر (هو أحد الفلاسفة الوجوديين) بين الحقيقة الوجودية والحقيقة الموجودية (الأنطولوجية) . فالحقيقة الوجودية ، هي كناية عن حقيقة الوجود بالانفصال تماماً عن أي وصف للموجود . أما الحقيقة الموجودية أو الأنطولوجية ، فهي كناية عن الحقيقة كما تنكشف للشعور بعد وصفها بالأوصاف الخاصة بالموجود . « إنها انكشاف الوجود في ذاته للشعور »[(١)] .

الحقيقة والخطأ

الخطأ : Erreur هو نقيض الحقيقة. ومعناه عدم مطابقة الفكر لنفسه أو الأحكام للأشياء . وهو غير الكذب . فالخطأ يكون عن غير قصد ، وربما نشأ عن جهل . أما الكذب ، فمعناه : قول ما هو غير حق مع العلم التام بما هو حق .

والخطأ لا يكون إلا في الاحكام لا في الأشياء . وهو فعل إرادي ، لأنه من أفعال الإرادة، برأي بعض الفلاسفة. يقول أرسطو: «إن الخطأ والصواب ليسا في الأشياء .. بل في الفكر » .

---

(١) انظر : عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ط٢ ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٧ .

ويرى رينه ديكارت Descartes أن من أسباب الخطأ : عدم الروية في الأحكام (التسرع) والميل مع الهوى والمعتقدات والموروثات المكتسبة بالفطرة والعادة . كما يرى بأن أحكامنا الخاطئة ، إنما هي نتيجة لتجاوزنا بارادتنا ، لما نعرفه بوضوح وتميز .

ويرى سبينوزا Spinoza أن الخطأ ليس بفعل إيجابي ، إنما هو فعل سلبي . وهو متأت عن نقص في الحقيقة ، بمعنى عدم مطابقة افكارنا أو أحكامنا للواقع أو للحقيقة .

خصائص الحقيقة ؟

(١) **المذهب العقلي** (العقلانية) Rationnel
Rationalisme

أ ـ يرى الفلاسفة العقليون ، بأن الحقيقة : **واحدة** ، لدى جميع الناس . وهي لا تتوقف على مزاج كل منهم ، كما يدعي الفلاسفة السفسطائيون ، الذين يشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو حقائق الأمور ؛ ويقولون ، إن الحقيقة ، نسبية ذاتية Relatif ، وإن الانسان ، هو مقياس الأشياء أو كل شيء . فما يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل .

ب ـ الحقيقة : **كلية مطلقة** Universelle et Absolue تتخطى زماناً معيناً أو مكاناً محدداً ، لتشمل كل مكان وزمان . فما كان صادقاً في الماضي ينبغي أن يكون صادقاً في الحاضر ، وصادقاً في المستقبل ، بصرف النظر عن المكان والزمان . « ما يصدق مرة يصدق أبداً » . قد تتغير مظاهر الأشياء وتتبدل ، ولكن الأشياء نفسها تبقى في حقيقتها وماهيتها ، كما هي عليه ، بالرغم من ضروب التبدل والتغير التي قد تطرأ عليها .

مثال على ذلك :

أ هو أ

هادي هو هادي

وذلك مهما طرأ على هادي من تغير في سنه وتبدل في شكله أو صورته .

وهذا معناه ، أن ماهية الأشياء Essence ثابتة . والذي قد يتبدل أو يتغير فيها ، هي الأعراض فقط أو الصفات غير الأساسية أو الجوهرية . فبالرغم من كل ما يطرأ على الانسان من تبدل أو تغير في شكله ، يبقى إنساناً بالنسبة لنا ، ويبقى مخلوقاً أو كائناً ، يتصف بالصفات الأساسية أو الجوهرية (الحيوانية والتعقل) التي تميزه من غيره من الحيوانات أو سائر الموجودات .

وقوانين الجاذبية ، هي إياها أو نفسها ، في كل زمان . وهي ثابتة ومستقلة عن الزمان ولحظاته . فالأجسام تتجاذب فيما بينها ، بنسبة مطردة مع حاصل ضرب كتلها ، وبنسبة عكسية مع مربع مسافاتها . وصحيح أن وزن الجسم عند القطبين ليس هو نفسه عند خط الاستواء ، إلا أن العقل قادر على تفسير ذلك ، بفعل قوانين ثابتة مستقلة عن المكان ، نعني بها الفعل المجتمع للثقل وللقوة الطاردة Centrifuge .

ج ـ **الحقائق الجزئية** : تعبير عن الحقيقة نفسها . وهي لا تناقض بعضها بعضاً . والصعوبة تكمن في عدم معرفتنا للحقيقة كلها أو الشيء كله ، دفعة واحدة .

ويتمثل هذا المذهب العقلي ، بسقراط وأفلاطون وأرسطو و « الفلاسفة المدرسيين» وديكارت وسبينوزا وليبنتز الخ ...

(٢) المذهب الجدلي Dialectique

يرى أتباع هذا المذهب ، أن الحقيقة ، في صيرورة دائمة مستمرة

Évolution، لأن الأشياء كذلك ، ولأن القانون السائد في العالم الطبيعي الخارجي ، هو قانون التناقض ، وليس قانون عدم التناقض Non Con-tradiction ، كما يرى أتباع المذهب العقلي . فكل شيء موجود وغير موجود في آن معاً . فالشيء البارد مثلاً يصبح حاراً ، والعكس . ونحن لا نتنشق رائحة الوردة مرتين ولا نغتسل في مياه النهر الواحد مرتين .

وإذن ، فلا حقيقة ثابتة كلية أو مطلقة صادقة في كل مكان وزمان ، اللّهم إلا إذا بلغت الصيرورة نهاية مطافها ، وهذا محال .

ويرى **هيغل** (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م) أن « كل تحديد كناية عن سلب » . فتعريف أو تحديد أي لفظ أو أي شيء ، إنما يتضمن إثباتاً لصفات معينة وفي الوقت ذاته ، نفياً لصفات أخرى . إن النفي موجود في كل تصور وتفكير . وكل شيء هو في علاقة ما ، مع شيء آخر ، إما سلباً أو إيجاباً . إن كل مقولة أو وضع أو طروحة Thèse تتضمن في الوقت نفسه ، نفياً لها ، Antithèse . ومن الوضع ونفيه ، ينبثق مركب جديد Synthèse ، يزيل التناقض بين الوضع ونفيه ، بعد أن يوحدهما في مركب جديد .

الطريحة	Thèse
النقيضة	Antithèse
الجميعة	Synthèse

وهكذا ، فكل حقيقة أو واقعة ، تعتمد على حقيقة أو واقعة أخرى . وهذا ما يسمى بـ « النظرية العضوية في الحقيقة والواقع » . فنحن لا يمكننا أن ندرك جمال لوحة فنية ، من جراء تحليلها إلى أجزائها المكونة لها ، كما أن لا وجود للجزء أو الأجزاء بالاستقلال عن الكل .

ويتمثل هذا المذهب بـ هيراقليطس ٤٧٥ ق.م. وهيغل الخ ...

(٣) المذهب البرغماتي (البرغماتية) pragmatisme

البرغماتية ، هي الفلسفة التي تدعو إلى تقدير الحقائق من خلال قيمتها العملية أو ما يمكن أن تؤديه من فوائد مادية للانسان كالفلسفات الشرقية القديمة : من هندية وصينية ومصرية ... إلخ.

وهكذا ، فإن فلاسفة البرغماتية ، يرفضون التعريف القائل : إن الحقيقة هي « التطابق مع الواقع » . لأن ذلك معناه بنظرهم ، أن الفكر نسخة copie عن الواقع ، والحقيقة ليست إلا شيئاً جامداً سرمدياً في حين أن العقل أو الفكر ليس كذلك ، وهو في جوهره فعل وعمل . والعالِم الذي يعمل في معمله ، إنما يبين بالتجارب العملية ، ما يفترضه ، ليعرف مدى صحة فروضه أو عدمها .

إن البرغماتيين يشددون على أن الحقيقة لا تعرف إلا من خلال نتائجها العملية . فالفكرة الحقيقية ، هي الفكرة التي يساندها الواقع بالنجاح ، أي هي الفكرة المفيدة والنافعة للإنسان والمجتمع . وما هو حق وحقيقة ، هو ، في النهاية ، ما يحقق أكبر قدر من الخير والمنفعة العملية .

فالحقيقة الدينية ، تكون كذلك ، مثلاً ، إذا ما حققت للنفس الإنسانية ، الطمأنينة والسعادة . والحقيقة الاقتصادية ، تكون كذلك ، إذا ما أمّنت الرفاهية المادية للإنسان الخ. ليس المهم، إنطباق فكرنا مع الواقع ، وإعطاء نسخة عن الواقع أو الحقيقة ، وإنما المهم والمفيد هو ، أن يتحرك فكرنا في هذا الواقع ، بدون أن يعترضنا هذا الواقع أو يناقضنا . وإذن ، فالحقيقة شيء يصنع كالصحة والثروة . إنها كناية ، عن إسم جمعي ، يلخص عمليات التحقيق ، تماماً ، مثل الثروة والصحة ، التي هي عبارة عن أسماء تدل على عمليات محض حياتية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحقيقة متغيرة وليست بثابتة . فما هو حق اليوم قد يصبح غير ذلك غداً .

إن الحقيقة الموضوعية بالنسبة إلى وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠ م) ، لا وجود لها على الاطلاق ، لأنه لا يمكن العثور على حقيقة مثالية مطلقة خارجة عن نطاق التجريب . إن الحق ليس مستقلاً عنا ـ عن حاجاتنا ورغائبنا ـ ويمكننا العثور عليه ، بدون أن نقدر على خلقه ، كما يدعي أنصار المذهب العقلي ، وإنما هو نوع من الخير المتحقق ، سواء في شؤون الاعتقاد أو غيره ؛ وليس هو شيئاً متميزاً عن الخير أو متسقاً معه . والأفكار أو الأحكام الحقة ، هي المفيدة في الحياة . حتى أنه لو كانت الأحكام أو الأفكار الخاطئة ـ بنظرنا ـ هي المفيدة ، لوجب علينا أن نتجنب الحق وألا نسعى في طلبه . إن هناك مقياساً واحداً للحق والحقيقة ، هو مقياس المنفعة العملية . فما هو نافع ، هو حق فقط . والحق يتغير بتغير حاجاتنا ورغائبنا على الدوام .

ويرى جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢ م) ، أن الانسان عندما يفكر ، فإنه يفعل ذلك ، في سبيل بقائه على قيد الحياة ، وحتى يعيش . « فالتفكير يتبع الكفاح . والفعل يتبع التفكير » . والإنسان لا يفكر إلا إذا كانت لديه مشاكل يريد حلها .ولو لم يكن لديه مشاكل ، لخلت حياته من كل ألوان التفكير . وهكذا ، فالتفكير لا يبدأ ، إلا اذا كان هناك مشكلة ، بحاجة إلى حل ما . ومقياس نجاحه هو في مدى تغلبه على تلك المشكلة . وإذن ، فهو ليس عشوائياً ، بغير هدف أو غاية ، (الحاجة أم الاختراع) . وبذلك فالغاية هي التي توجه التفكير . ووظيفة الفكر هي حل المشكلة التي تعترضنا . وعند بلوغ تلك الغاية يتوقف عن عمله .

إن أفكارنا ، كناية عن أدوات ناجحة ننجز بها ما يعتورنا من مشاكل . إنها أفكار حقيقية ، بقدر ما تحل لنا من مشاكل. إن الفكرة لا تتكون عقلياً بتركيبها كيفما كان ، وإنما تتكون فقط بعد معرفة وتحديد فائدتها ووظيفتها . فالفكرة عن الأعمدة والاسلاك ناتجة عن فكرتنا عن

التلغراف وفائدته . ولو لم ندرك فائدة أو منفعة التلغراف ، لما كان لدينا تصور أبداً عن الأسلاك والأعمدة المساعِدة على تنفيذ تلك الفكرة وإخراجها إلى حيز النور أو الواقع .

(٤) المذهب الوجودي (الوجودية) Existentialisme

ويتمثل بـكيركغارد ١٨١٣ ـ ١٨٥٥ م الرائد الأول للوجودية ، وكذلك بـ هيدغر ١٨٨٩ ـ ١٩٧٦ م وكارل ياسبرز ١٨٨٣ ـ ١٩٦٩ م الذين درسوا مشكلة الحقيقة دراسةعميقة وشاملة .

فكيركغارد ، يرى بأن الحقيقة ذاتية subjective ، وأن « الذاتية هي الحقيقة » . بمعنى أن الحقيقة لها وجود في كل ذات إنسانية . وهي لا تكون كذلك ، إلا حين تصبح حياة في حياة كل إنسان . ومن هنا فالحقيقة إنما هي نتاج فعل ، فعل الحرية ، وليست نتاج الفكر أو التأمل . وأصدق مثال على ذلك ، فعل سقراط . فسقراط لم يحاول ولم يهتم بالبرهنة على خلود النفس الإنسانية ، لكي يعيش بعد ذلك ، مؤمناً بذلك . كلا . وإنما قال : إن النفس ، إذا كانت خالدة ، فإنها تشغلني إلى الحد الذي تجعلني أخاطر بحياتي في سبيلها ، كما لو كانت هي الحقيقة المطلقة واليقين الكلي . وهكذا عاش . وكانت حياته برهاناً على خلود النفس . إنه لم يعتقد بالخلود بناء على براهين آمن بها ، ثم عاش بعد ذلك ، وفقاً لهذا الإيمان ، بل كانت حياته كلها هي البرهان الذي لم يتم ، إلا بموته شهيداً .

وكارل يا سبرز ، يرى أن للحقيقة مستويات توازي أحوال الانسان .

فبالنسبة إلى الذات الحيوية ، الحقيقة : هي الشيء المحسوس وحضوره ، والفائدة المادية ، والغريزة . وباختصار ، هي كل ما هو مفيد وعملي .

وبالنسبة الى **الشعور** بعامة ، هي عدم التناقض المنطقي في التفكير التصوري .

وبالنسبة إلى **العقل** (الروح) ، هي الإقتناع المتأتي من الأفكار أو الأحكام .

وبالنسبة إلى **الوجود**، هي الإيمان المحدّد . والإيمان ، هو الشعور بالوجود في علاقته مع العلو .

والحقيقة تعبر عن نفسها ، بواسطة الشعور ، بوجه عام ، الذي لا يزوِّدنا إلا بأشكال فكر صحيح .

وفي مقابل الحقيقة الفلسفية ، هناك الحقيقة العلمية . **فالحقيقة الفلسفية** : مطلقة ، بالنسبة إلى من يعيشها مكاناً وزماناً ، أي في الواقع التاريخي ، لكنها ليست كلية في التعبير عنها . أما **الحقيقة العلمية** : فهي كلية ، لكنها نسبية ، لأنها مرتبطة بفروض ومناهج . الحقيقة العلمية : واحدة بالنسبة إلى الجميع . أما الحقيقة الفلسفية : فهي متعددة بحسب الأوجه التاريخية التي تتخذها .

والحقيقة الوجودية ، تعلو مرتبة عن الحقيقةالعلمية . فهي ذاتية ، شخصية ، تعاش مباشرة ، لأنها كناية عن تجربة حيّة . لكن لا يمكن لأية حقيقة أن تدعي لنفسها أنها وحدها الحقيقة ، وأن تتحول إلى مطلق ، والسكون في الحقيقة تضييع لها .

أما هيدغر ، الذي خاض في مشكلة الحقيقة ، في مقالة صغيرة بعنوان « **في ماهية الحقيقة** » وكذلك في كتابه « **المدخل إلى الميتافيزيقا** » ، فيرى انها متأتية من العقل . وبذلك ، فالحقيقة عنده ، تعني **الكشف** ، أي كشف الغموض أو المحجوب . والذي يقوم بذلك ، هو الإنسان . وإذن ، فعليه أن يبقى دائماً مفتوحاً للموجود . وهذا الانفتاح ، هو فعل حر ، يقوم به الإنسان . ومن هنا كانت

« ماهية الحقيقة هي الحرية » بمعنى « الإنفتاح (أو التعرض) للموجود وإسلام الذات إلى انكشاف الموجود ووصفه كذلك » .

المعرفة

بعد أن رأينا وجهات النظر المختلفة ، حول الحقيقة وطبيعتها ـ نسبية أو مطلقة ـ قد يتساءل البعض، عن طبيعة المعرفة ذاتها ، وفيما إذا كان الإنسان قادراً على معرفة حقيقة الأشياء أم لا ؟ وإذا كان قادراً ، فبأي ملكة ، وإلى أي مدى ؟ وإذا لم يكن قادراً، فلماذا ؟

ولا شك أن الإجابة عن هذه التساؤلات ، تتعلق في نهاية المطاف ، بمواقف المذاهب الفلسفية المختلفة منها ، والتي يمكن تصنيفها إلى صنفين :

١ ـ المذاهب المنكرة إنكاراً تاماً لإمكانية المعرفة .
٢ ـ المذاهب القائلة بإمكانية المعرفة

أ ـ المذاهب المنكرة إنكاراً تاماً لامكانية المعرفة

وأصحاب هذه المذاهب (مثل : فورون الإيلي pyrrhon ٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق. م ونوسيفان معلم أبيقور ، وبروتاغوراس، ومونتاني ١٥٣٢ ـ ١٥٩٢ الخ ..)، يستندون في نفيهم لإمكانية معرفة أي شيء ، إلى ثلاث مجموعات من الحجج :

١ ـ حجج تتعلق بالذات التي تحكم ، أو المحكم به .
٢ ـ حجج تتعلق بالموضوع أو الشيء الذي نحكم عليه ، أو المحكم عليه .
٣ ـ حجج تتعلق بالمحكم به والمحكم عليه معاً ، أي بالذات والموضوع معاً .

١ ـ الحجج المتعلقة بالذات التي تحكم (المحكم به)

ويمكن ردّها إلى حجتين :

أولاً : إن الإدراك يتوقف على حسب الذات التي تحكم . وبما أن «الحيوانات» التي تحكم أو تدرك ، مختلفة في تركيبها أو تكوينها ، فإن إدراكاتها لنفس الشيء ، مختلفة . فبعض الحيوانات مثلاً ، يتمتع بحاسة شم أقوى جداً من البعض الآخر . وبعض الحيوانات يتمتع بحاسة الإبصار أو السمع أكثر من البعض الآخر . ومن الطبيعي والحال هذه ، أن تأتي الإدراكات متفاوتة . فضلاً عن أن الشيء الواحد ، قد يولد انطباعات أو إحساسات مختلفة ، باختلاف الحواس . فالعطور مثلاً ، كريهة الطعم ، ولكنها لذيذة ، لحاسة الشم . واللوحات الزيتية ، التي تمثل مناظر لأنهار أو جبال الخ .. تبدو للعين ، ذات بروزات ناتئة ، بينما هي عند اللمس ، لا شيء فيها من هذا . وإذن ، فنحن لا نستطيع أن نحكم بأي شيء ، على أي شيء .

ثانيا : إن الإدراكات أو الاحساسات تختلف ، باختلاف الظروف والأعمار . فالإدراك أو الاحساس في حال النوم ، يختلف عنه في حال اليقظة . فنحن نرى في النوم أشياء ، لا نراها في اليقظة ، ولا ندري أيهما الأصح ؟ والإدراك في حالة المرض ، كاليرقان مثلاً ، يختلف عنه في حالة الصحة . فمريض اليرقان يرى كل شيء أمامه ، أصفر اللون ؛ فضلاً عن أن إدراك الصغير للأشياء ، يختلف عن إدراك الكبير في السن ..

٢ ـ الحجج المتعلقة بالموضوع أو الشيء الذي نحكم عليه (المحكم عليه)

وهي تتمثل في أن إدراك الشيء يختلف باختلاف الحالة التي عليها الشيء . فمثلاً ، إن « كشاطات قرن الماعز تبدو بيضاء لو

شوهدت مفردة بسيطة ، لكنها حين تؤلف مادة القرن ، فانها تشاهد سوداء . وسحالة الفضة تبدو سوداء لو أخذت مفردة ، لكنها مجتمعة ، تبدو للعين بيضاء .. وحبات الرمال مشتتة ، تبدو خشنة ، لكنها في الكومة تكون رخوة للحواس »[1] .

فضلاً عن أن الأشياء ، تؤثر فينا بصور متفاوتة . فقد تثير في البعض ، الدهشة ، وقد لا تثير ذلك في البعض الآخر ، التي تبدو له شيئاً عادياً . وهذا معناه ، أننا لا نعرف فعلاً طبيعة أو حقيقة الأشياء .

٣ ـ الحجج المتعلقة بالذات والموضوع معاً (المحكم به والمحكم عليه)

وهي الحجج المتعلقة بالعلاقات والمسافات القائمة بين الذات العارفة والموضوع ، والوجهة أو الطرف التي منها تنظر الذات إلى الموضوع . فالسفينة نفسها تبدو من بعيد صغيرة وساكنة ؛ ومن قريب تبدو كبيرة ومتحركة . والبرج نفسه tour يبدو من بعيد مستديراً ، ومن قريب مربعاً . هذا فيما يتعلق **بالمسافات** . أما فيما يتعلق **بالأماكن** ، فإن ضوء المصباح يبدو مظلماً في الشمس ، ولامعاً متلألئاً في الظلمة . والمجداف يبدو في الماء منكسراً ، وخارج الماء مستقيماً . وفيما يتعلق **بالاوضاع** ، فإن اللوحة تبدو مستوية إذا كانت مائلة إلى الخلف ، أما إذا كانت منحنية قليلاً ، فإنها تبدو وكأن فيها نتوءات وتجاويف . ورقبة الحمامة ، تبدي عن ألوان مختلفة ، باختلاف الإنحناءات . وما دمنا نشاهد كل ألوان المظاهر ، بحسب المسافات ، إذ كل وضع يأتي بتغيير في الإدراك ، فإننا مضطرون إلى تعليق الحكم .

---

(١) Sextus Empiricus: **Les esquisses Pyrrhoniennes**, XIV, Œuvres choisies, P. 184 (نقلاً عن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص ١١٦) .

ثم إن كل شيء نسبي . نسبي إلى من يلاحظ ، وكذلك إلى من يصاحب الشيء المشاهد . فاليمين هو كذلك ، بالنسبة إلى اليسار ، والعكس بالعكس . وهكذا فلا نقدر أن نحدد طبيعة اي شيء ، بل فقط ما يبدو عليه ، بالنسبة إلى شيء آخر ، (**العلاقات**) . وينتج عن هذا وجوب تعليق أحكامنا على طبيعة الأشياء . فضلاً عن أن الآراء والأحكام ، تختلف باختلاف الشعوب والأجناس والقوانين والعادات الخ ..

ويلخص ديوجانس اللائرسي ، آراء الشكاك ، فيقول : « إن الشكاك يبطلون كل برهان ، وكل معيار ، وعلامة ، ويبطلون العلة ، والحركة ، والعلم ، ووجود الخير والشر في ذاتيهما . ذلك أنهم يقررون أن كل برهان إنما يتألف : إما من أشياء مبرهنة أو من أشياء غير مبرهنة . فإن كان من أشياء مبرهنة فهذه بدورها ستحتاج إلى برهنة وهكذا إلى غير نهاية . وإن كان من أشياء غير مبرهنة ـ سواء كلها ، أو بعضها أو شيء واحد فقط منها ـ فان المجموع غير مبرهن (وبالتالي فذلك يحتاج إلى برهنة) . وإذا قيل إن شيئاً ما ليس بحاجة إلى أن يُبرهن ، فهذه دعوى لا دليل عليها : إذ يبقى أن يبرهن كيف يُفسر الاعتقاد في هذا الشيء »(١) .

وهكذا يبطل الشكاكون كل برهان .

أما **العلامة أو الدلالة** Signe فتقتضي برأيهم طرفين ، أحدهما : الدال ، والآخر المدلول . ولا يمكن إدراك أحدهما ، بدون الآخر . ولهذا لا يمكن الإنتقال من الواحد إلى الآخر .

و **العلة** بنظرهم ، لا تكون كذلك ، إلا في اللحظة التي تنتج فيها

---

(١) Diogène Laërce: Vies, doctrines des philosophes, t. II, Paris. Édition Garner, PP,186-187 (نقلاً : عن بدوي ، **مدخل إلى الفلسفة** ، ص ص ١١٧ ـ ١١٨) .

المعلول . ومن ناحية أخرى ، فإنها لا تستطيع إنتاج المعلول إلا إذا سبقته في الوجود . ثم إن قانون **الهوية** أو **الذاتية** Identité يستبعد العلية، فالشيء هو هو نفسه دائماً ، ولن يكون غير نفسه .

ولا يكتفي الشكاك أو المنكرون للمعرفة إنكاراً تاماً ، بإيراد هذه الحجج فقط ، لاستنتاج وجوب تعليق أحكامنا ؛ وإنما يذهبون إلى حدّ نقض أو هدم الآلة ، التي يقوم عليها التفلسف ، والذي لا يستقيم أي تفلسف بدونها ، ونعني بها المنطق .

ولعل أول من وجّه النقد الشديد ، إلى المنطق (الأرسطي) هو ، سكستوس أمبريكوس Sextus Empiricus الذي قال : إن القياس الأرسطي ، لا يعلمنا شيئاً جديداً ، نجهله ، لأن النتيجة فيه متضمنة أصلاً ، في المقدمات . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا فائدة منه . فضلاً عن أن القياس الذي يعتمده أرسطو ، ينطوي على دور فاسد ، لأنه يوجب منا التسليم إبتداء ، بشيء (قضية ـ مقدمة) تجب البرهنة عليه بادىء الأمر ؛ لأنه حتى تكون النتيجة صحيحة وبرهانية ، لا بد وأن تكون المقدمات مبرهناً على صحتها ؛ وحتى نتمكن من ذلك ، لا بد من البرهنة أولاً على صحة القضايا التي نستخدمها في البرهنة على صحة المقدمات ؛ وهكذا إلى ما لا نهاية ..

فالقياس التالي ، مثلاً :

كل إنسان فان	(مقدمة كبرى)
أرسطو إنسان	(مقدمة صغرى)
أرسطو فان	(نتيجة)

الذي نستنتج منه ، قضية جزئية « **ارسطو** فان » ، من مقدمة كبرى كلية ، **كل إنسان فان** ، إنما هو قياس ، تتضمن فيه النتيجة ـ بالحقيقة ـ القضية أو المقدمة الكبرى الكلية ، وذلك عن طريق الإستقراء . لأن القضية الكلية ، **كل إنسان فان** ، لا تصدق ، إلا إذا

صدقت النتيجة ، **أرسطو فان** . وبذلك تكون صحة المقدمة ، متوقفة على صحة النتيجة ، وصحة النتيجة ، متوقفة على صحة المقدمة ؛ وهذا هو الدور بعينه .

وهكذا ، يرى الشكاكون المنكرون لإمكان المعرفة ، بأنه لا بد من تعليق الأحكام على الأشياء ، لأنه لاشيء يبدو صادقاً ، لا يمكن أن يبدو كذلك كاذباً ..

وفي هذا الصدد يقول ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م) الذي حمل لواء الشك في القرن الثامن عشر « لو امتددنا ببحثنا إلى ما وراء المظاهر الحسية للأشياء ، فإن معظم النتائج التي نصل إليها ستكون مليئة بالشك وعدم اليقين .. والطبيعة الحقيقية .. للأجسام ، ستظل مجهولة ، ولا نعرف غير آثارها المحسوسة .. وما نؤكد أنه قوانين للطبيعة ، ليست إلا ارتباطات ، ضرورتها ذاتية تماماً وناشئة عن الاعتياد ، إذ نعتاد مشاهدة ارتباط بين ظواهر يتلو بعضها بعضاً ، فنحكم بوجود عليّة بين بعضها وبعض . لكن كل ما تقوله المشاهدة هو وجود الإرتباط ، أما كونه ضرورياً فهذا ما لا تقول به المشاهدة نفسها .. »[١] .

ب ـ المذاهب القائلة بالإمكانية النسبية للمعرفة

ولعل خير من يمثلها ، عمانوئيل كانط (كنط) Kant صاحب الفلسفة النقدية ، الذي يقول : إن المعرفة تفسر عادة ، بأنها مطابقة العقل أو بالأحرى تصورات العقل مع الأشياء الخارجية أو الموضوعات . وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يتوجب والحال هذه ، أن تكون كل معرفة ، مستمدة من تجربة الأشياء ، بمعنى أن تكون المعرفة

---

(١) ديفيد هيوم ، بحث في الطبيعة الانسانية (نقلاً عن بدوي ، مدخل إلى الفلسفة ، ص ص ١٢٢ ـ ١٢٣) .

لاحقة على التجربة A Postériori . وهذا ، إن كان صحيحاً ، لا يفسر ما لدينا من **معرفة قبلية** A Priori سابقة على كل تجربة ، والتي نجدها مثلاً في الرياضيات أو القضايا الرياضية . فضلاً عن أنه لماذا لا نقلب الوضع رأساً على عقب ، فنقول : إن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا عنها ، أي مع طبيعة عقلنا ، بصرف النظر عن مضمون التجربة ؟

إن المعرفة التجريبية ، تعني أننا نعرف الموضوعات المجربة ، كما تظهر لنا . وبمعنى آخر ، إن المعرفة التجريبية ، هي المعرفة الظاهرية للأشياء كما تتجلى لنا ، أي لعقولنا . ولكن وراء ظواهر الأشياء التي تبدو لنا ونعرفها ، هناك « الأشياء ذاتها » ، التي لا نعرفها . وإذا أنكر أحد ذلك ، أي أنكر وجود « الشيء في ذاته » ، فإنه وجب عليه التسليم بأن هناك ظاهراً يتجلى أمامنا أو هناك تجلياً « دون أن يكون لشيء يتجلى » .

وهكذا ، يرى كنط ، أننا لا نستطيع أن نعرف بالحواس ، سوى ظواهر الأشياء ، وليست الأشياء نفسها . وهذا معناه أنه يميز بين « الظاهرة » وبين « المظهر » . ويرى أن المعرفة لا تتناول سوى « الظاهرة » دون « المظهر » . وإذا تساءل الإنسان المشاهد ، لموضوع معين ، هل هو يرى موضوعاً حقيقياً ، أم أنه يحلم ؟ فعليه أن يتفحص الصور التي يشاهدها ، ليرى إن كان يمكنه الربط بينها ـ وفقاً لقوانين الطبيعة ـ وبين الموضوعات المحيطة بها التي لا يمكن إنكارها . والملاحظ عادة ، في الأحلام ، أنها ليست متماسكة ، وأن الصور التي تتألف منها ، لا يمكن الربط بينها وبين صور اليقظة ، وفقاً لقوانين الطبيعة .

والخلاصة ، أن كنط يميز في المعرفة ، بين **عنصرين** : **الأول** يأتي من الأشياء ، وهو يؤلف « مادة » المعرفة ؛ **والثاني** يأتي من العقل وهو سابق على التجربة ، ويؤلف «صورة » المعرفة .

ولهذا ، فإن كنط ينكر النزعة التجريبية ، التي يرفض أتباعها كل شكل صوري ؛ ويرى أن العقل ، هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء . وتبعاً لذلك ، فإن كنط يرى ، أن المعرفة نسبية ، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها ، وإنما يعرف منها فقط ، الظواهر Phé-nomenes أي الأشياء كما تظهر لعقلنا .

مع الإشارة إلى أن كنط يشدد على « المقولات القبلية الكلية » ، ويرى ، أنها ، الشروط الضرورية ، لكل معرفة ممكنة ؛ كما يرى أنه بالرغم من أن المعرفة العلمية ، نسبية ، فإنها موضوعية وصحيحة ، لا من حيث إنها مطابقة للشيء في ذاته ـ فالشيء في ذاته لا يمكن بلوغه ـ بل بمعنى أنها تتفق مع القوانين الكلية للذهن ..

والجدير بالذكر ، أن فكرة « الشيء في ذاته » En Soi التي يتمسك بها كنط ، تتضمن بالضرورة ، التسليم بنسبية المعرفة ، إذ تجعل المعرفة الكاملة المطلقة ، خارج نطاق قدرة العقل الإنساني ، ولا تقر له إلا بإدراك الظواهر .

إن الأشياء في ذاتها ، غير قابلة للمعرفة ، بنظر كنط ، وبالتالي فإن معرفة موضوعات الميتافيزيقا الكلاسيكية ، غير ممكنة ، لأن معرفة الأشياء في ذاتها أمر غير ممكن . لقد أفلح العلم الحديث في مجاله ، لأنه اقتصر على دراسة الظواهر . وأخفقت الميتافيزيقا ، لأنها بحثت في الأشياء أو تناولتها في ذاتها . وللحكم على الشيء في ذاته ، لا بد من معاينته أولاً ، وهذا أمر غير ممكن أو متعذر ، لأن المعاينة لا تطال إلا ما هو محسوس ، وهذا ما نفتقده في موضوعات الميتافيزيقا .

ونحن نقتصر في بحثنا في الحقيقة والمعرفة على هذا .. لأن المجال يضيق بنا إذا أردنا التوسع أكثر ، ولأننا سنعود إلى ذلك مع ديكارت ، موضوع دراستنا ، فنرى رأيه في ذلك . مع الإشارة إلى أن هذه المقدمة كانت بنظرنا ضرورية ولا غنى عنها ، وذلك لفهم ديكارت وفلسفته فهماً صحيحاً ..


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القسم الثاني

رينه ديكارت

(١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)



الفصل الأول

عصر ما قبل ديكارت

تتميـز الحقبة الزمنيـة التي سبقت ظهور الفلسفـة الحـديثـة ، بمظاهر حضارية ، يمكن ردها إلى ثلاثة عوامل كبرى ، شهدتها أوروبا ، وميزت بالتالي تاريخها الحضاري . هذه العوامل هي على التوالي :

١ ـ ظهور عصر النهضة الأوروبية La Renaissance
٢ ـ ظهور حركة الاصلاح الديني La Réforme
٣ ـ نشأة العلم الحديث (التجريبي) La Science empirique

١ ـ عصر النهضة الأوروبية :

مع بدايـة القرن الرابـع عشر الميلادي تقـريباً ، بـدأت تباشـير النهضة الإجتماعية بمختلف مظاهرها : الفكرية والسياسية والدينيـة ، تظهر في أوروبـا بمختلف أقطارهـا . وكان أول مـا ظهرت في إيـطاليا . وكانت الخاصية الرئيسية التي هيمنت على هذه النهضة ، والتي تناولت كل الميادين ، وشملت كل الأفراد ، من مختلف القطاعات ، هي النزعة التحررية ، سواء من قبل الحكام أو المثقفين أو عامة الناس .

لقـد كـان سلطان الكنيسـة الكـاثـوليكيـة ، السيـاسي والديني

والفكري ، سلطاناً كبيراً ومطلقاً . فالبابا مثلاً ، كان يتدخل مباشرة في الشؤون الداخلية للدول والحكام ، إلى حد أن سخطه أو رضاه على حاكم معين أو ملك معين ، كان له تأثير حاسم على استمراريته في الحكم أو عدم استمراريته . وكان من الطبيعي والحال هذه ، أن يطمح ويسعى الحكام للتحرر من سلطان البابا .

وكان المفكرون والمثقفون يعانون معاناة كبيرة ، من تدخل الكنيسة في شؤون الفكر والعلم ، ولا سيما بالنسبة إلى الكتب الفلسفية والعلمية ، التي تدرس في المدارس والجامعات ، وكذلك الكتب التي يسمح بنشرها .

وكان الأفراد من عامة الناس ، يرزحون تحت وطأة استغلال الكنيسة لهم ، من الناحية المادية ، وتكبيلهم بقواعد الأخلاق الإجتماعية والديبية .

وقد كان لتذمر الحكام والمثقفين والفلاحين وعامة الناس ، ما يبرره من أسباب عديدة . فالكنيسة التي كانت تتمثل بالقساوسة ، كانت تعيش في منتهى الفساد من حيث الإنحلال الخلقي والجشع المادي ، اللذين كانا يميّزان القسم الأعظم من هؤلاء القساوسة، الذين كانوا يروّجون للمعتقدات الدينية المتعلقة بالخلاص الروحي وامتلاكهم لوسائل هذا الخلاص في الآخرة ، عن طريق بيع ما يسمى بـ « صك الغفران » ، إلى من يرغب في شراء النجاة .

وهذا كان معناه من الناحية العملية ، تشجيعاً علنياً للناس على الإلحاد ، وإن لم يكن بصورة مباشرة ؛ أي تشجيعاً لهم على اقتراف ما طاب لهم من الذنوب والآثام ، شرط أن يبادروا إلى تطهير نفوسهم ولو في اللحظات الأخيرة من حياتهم ، لقاء مبلغ من المال يدفعونه للقساوسة ، والحصول مقابل ذلك ، على صكوك تشهد لهم بقبول توبتهم وغفران كل ذنوبهم .

وكان لنشأة العلم التجريبي الحديث ، والاختراعات التي ظهرت إلى حيز الوجود ، ما شجع المثقفين على الدعـوة إلى التحرر من سلطان الكنيسة الفكري ، المتمثل بالرضى عن فكر الفلسفة المدرسية السائدة ، الذي لا يؤدي إلى غاية مفيدة ، ولا سيما فلسفة توما الأكويني والقديس أوغسطين .

والجدير بالذكر ، أن هذه الثورة الفكرية ، بدأت منذ القرن الثالث عشر ، مع وليام أوف أوكام Occam الذي نادى بضـرورة فصل الدين عن السياسة ، وفصـل الدين عن الفلسفة ؛ والذي يعتبـر بحق ، أحد رواد الفكر الحديث ، ومبتدع مذهب الاسمية الفلسفي ، Nominalisme وهو المذهب الذي يرى بأن الألفاظ العامة ، التي تدل على أشياء عامة أو مفاهيم كلية ، مثل : إنسان وحيوان وشجر إلخ ... ألفاظ تدل على أشياء معلومة من قبلنا بغموض ؛ أمّا الألفاظ الجزئية ، التي تدل عـلى أشياء جزئية ، مثل : سقراط ، أفـلاطون ، شجرة التفاح ، الخ .. فهي ألفاظ تدل على أشياء معلومة بوضوح .

وبمعنى آخر ، الفلسفة **الاسمية** (من أنصارهـا ديفيد هيـوم) هي الفلسفة التي ترى ، بأن العقل عاجز عن إدراك حقـائق الأشياء ، وهو لا يدرك إلا ظواهر هذه الأشياء ، وليس بالتالي موجـود بالفعـل إلا الأشياء الجزئية ؛ أما الأشيـاء العامـة أو الكلية ، فـلا وجود لهـا على الإطلاق ؛ وبـالتالي ، فـإن الألفاظ الكليـة ، ألفاظ فـارغة من أي معنى حقيقي ، وذلك مقابل الألفاظ الجزئية .

وهذه الفلسفة ، التي ترى ، بأن الأسماء الكلية التي نطلقها على الأنواع والأجناس ، كإسم إنسان وإسم حيوان ، ما هي إلا مجرد ألفاظ لا تمثـل واقعاً مـادياً أو ذهنيـاً ، لأن لفظ ، إنســان أو حيـوان ، لفـظ أجوف ، لا أثر له في الوجود ، لأنه لا يـدل على مـوجود حقيقي ، ولأن

الموجود فعلاً ، هو هادي وناجي وحنان والأسد والثعلب والحصان ، أي اللفظ الجزئي وليس الكلي ؛ يقابلهـا الفلسفة الواقعيـة Réalisme أو المـذهب الشيئي ، الذي يرى عـلى العكس من المذهب الاسمي ، بـأن الألفاظ الكلية أو العامة ، لها وجود حقيقي في الكون ، إلى جانب الألفاظ الجزئية ؛ بمعنى أن هنالك « إنساناً » في الوجود ، وهو غير هادي وفادي وحنان الخ ... وقد صُبَّ هؤلاء على غراره ، ومقامه في عالم المثل .

والى جانب هذين المذهبين المتناقضين ، هناك مذهب ثالث وسط بينهما ، هو المذهب التصوري Conceptualisme ورائده ابلار Abelard (١٠٧٩ ـ ١١٤٢ م) الذي يرى بأن الألفاظ الكلية ، ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي ، كما يزعم الفلاسفة الواقعيون أو الشيئيون ، وإنما لها وجود في عالم الذهن فقط ؛ على اعتبار أنه لو لم يكن لها وجود البتة ، كما يدعي الفلاسفة الاسميون ، سواء كان ذلك في العالم الخـارجي أو عالم الفكر أو الذهن ، لاستحال علينا والحـال هذه ، أن نجـد تفسيراً لكلامنا الذي يتضمن أسماء كلية كثيـرة ، ولأصبح كثـير من كلامنـا ، مجرد كلام أجوف لا معنىً له .

مع الإشارة إلى أن الفلاسفة الواقعيين ، يعودون بفلسفتهم ، إلى أفـلاطون ؛ والفـلاسفـة الإسميين وكـذلك التصوريين ، يعـودون بفلسفتهم ، إلى أرسطو .

ولقد كان من آثار تحرر الحكام من سلطان الكنيسة والأخـلاق ، أن استقل حكام المدن الايطالية الخمس ـ ميلانو ـ البندقية ـ نابولي ـ فلورنسا ـ روما ـ عن سلطة البابا ، فلم يعودوا يتقيدون بأوامره .

وكان للأوضاع الإجتماعية والسياسية المضطربة والمتردية ، التي شهدتها إيطاليا ، والتي ساعدت على تحرر هؤلاء الحكام ، الأثر الأكبر في دعوة رجال الفكـر إلى التحرر من سلطان الكنيسـة الأخلاقي ، وإلى

تمجيد الحرية الفردية ، والحث على سلوك الفرد للطريق الذي يحلو له .

ولعل من أشهر أعلام النهضة الإيطالية ، الذي يمثل خير تمثيل ، عصر النهضة الأوروبية . من ناحية الفلسفة السياسية ، هو ، نيقولا مكيافلي.

مكيافلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧ م) .

ولد نيقولا مكيافلي Machiavelli في مدينة فلورنسا ، من أسرة أرستوقراطية . دخل ميدان الحياة العامة ، وهو لم يتعد الثالثة عشرة من عمره . فشهد عن كثب ، كل ما يدور في الحياة الاجتماعية الإيطالية ، من حيل وخداع وغدر وأنانية ؛ وما يسود الدول من علاقات ، تحكمها الدسائس وتصرفها المصلحة ، وبخاصة المقاطعات الإيطالية ، الخمس . فتأثر بذلك ، واعتقد بأن ما يراه من واقع مأساوي ، هو مبدأ يعبر عن حقيقة الطبيعة الإنسانية . فدوّن ذلك في كتابه المشهور ، **الأمير** Le Prince سنة ١٥١٣ م ، الذي يعبِّر فيه عن واقعية جارحة .

وهكذا ، نرى أن مكيافلي ، يناصر موجة التحلل من الأخلاق والانحلال الديني ، السائدة في عصره ، فينادي بضرورة فصل الدين عن السياسة ؛ ويذهب إلى حد القول ، بأن الغاية تبرر الوسيلة . فللحاكم مثلاً ، أن يستخدم الوسائل التي يراها ضرورية وكفيلة ، لحفظ سلطانه ، ولتحقيق غاياته ، سواء كانت شريفة أو وضيعة . وهو يبين له الوسائل التي يمكن له بواسطتها حفظ حكمه من الإنهيار . فهو عليه مثلاً ، أن يكون مستبداً مرناً ، يمكر تارة كالثعلب ، ويخيف تارة كالأسد . كما أن عليه أن يتصنع الأخلاق الفاضلة ، أمام عامة الناس ، فضلاً عن أعدائه ، لكي لا يترك مأخذاً عليه ، ينفذون من خلاله ، إلى محاربته أو النيل منه .

النهضة خارج إيطاليا

مع بداية القرن الخامس عشر تقريباً ، بدأت النهضة الإيطالية ، تتسرب إلى سائر أقطار أوروبا ؛ وأخذت كثير من هذه تتأثر بها ، ولا سيما فرنسا وإنكلترا وألمانيا . وهكذا ، نرى أن فرنسا وإنكلترا وألمانيا ـ التي لم تساير موجة الإنحلال الديني والتحلل من كل قواعد الأخلاق ، التي شهدتها إيطاليا ـ أخذت تشهد ثورة عارمة على تدخل الكنيسة في الشؤون الداخلية والسياسية للدول ، فضلاً عن الشؤون الفكرية . ولعل من أشهر المفكرين الذين عرفتهم أوروبا خارج إيطاليا ، توماس مور وفرنسيس بيكون (إنكليزيان) إلخ ..

توماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥ م)

بالرغم من أن توماس مور ، عاش في بلد ، لاحظ فيه فساد الدولة والكنيسة والمجتمع ، إلا إنه لم يذهب مذهب مكيافلي .فبينما كان مكيافلي مسايراً للإنحلال الديني وفساد الأخلاق ، ومشجعاً للملوك على طغيانهم من أجل الاحتفاظ بعروشهم ؛ كان مور متديناً ؛ فضلاً عن أنه كان قساً .

ولذا ، فإنه بدلاً من أن يثور على الأوضاع السائدة في عصره ، رسم صورة للمدينة الفاضلة المثلى ، التي يجب أن تسود ، وذلك في كتابه المشهور **يوتوبيا** Utopia أو المدينة الفاضلة . وقد تخيل مور على رأس هذه الدولة ، **أميراً** ، يختاره الشعب لدى الحياة ، مع إمكانية إقصائه إذا ما تحول إلى طاغية (مستبد) ؛ أو **حكومة من العلماء** ، يختارها السكان عن طريق الإنتخاب الحر . وهذه الدولة أو المدينة ، يعيش سكانها عيشة مشتركة ، لا أثر فيها للملكية الخاصة ، التي هي من أسباب اختلال المساواة وانعدام العدالة الإجتماعية ، وبالتالي فساد المجتمع .

وقد تصور مور جميع منازل مدينته على وتيرة واحدة متشابهة في شكلها الخارجي ، كما في محتواها الداخلي ؛ مشرعة الأبـواب ، لأنه لا حاجة إلى إغلاقها ، لانعدام الحافز إلى السرقة في منازل متشابهة فيمـا بينها في كل شيء ، ويتبادلها مالكوها فيما بينهم كل عشر سنوات . أما من الناحية الإجتمـاعية ، فقـد حث مور عـلى الزواج ، ورأى وجوب تـوفر المـدارس والمستشفيات ، التي تـؤمن العلم والعـلاج ، لجميع أفـراد الشعب . والخارج على الدين وقوانين المدينة ، تخـرج صاحبهـا ، من مواطنية المدينة الخ ..

فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م)

لعلنا لا نغالي إذا ما قلنا ، بان العلم التجريبي ، بدأ أوّل ما بـدأ عهده ، مع فرنسيس بيكون . ويمكن القول عنه ، بـأنه كـان فيلسوفـاً واقعياً ، أقام فلسفتـه على صـرحين : المـلاحظة الخـارجية من نـاحية والتجربة العملية من ناحية ثانية . وكان منهجـه في البحث ـ أو المنطق الجـديـد Novum organon الذي أتى بـه ، إزاء المنـطق الأرسـطي القـديم ، الأورغانـون ـ الرامي إلى تحريـر العقل ، من كـل الرواسب والمعتقدات المغروسة فيه والمتوارثة ، يقوم على تجنب العقل في الوقوع ، في ما سماه : بـ **الأوهام الأربعة** .

١ ــ **أوهام الجنس**، وهي الخاصة بتركيب العقل الإنساني والمشتركة بين الأفراد الذين ينتمون إلى قبيلة معيّنة أو جنس معيّن.

٢ ــ **أوهام الكهف**، وهي الخاصة برغبات الفرد وميوله والمتأتية من مزاجه وتكوينه الجسمي والعقلي.

٣ ــ **أوهام السوق**، وهي الخاصة بعامة الناس والبعيدة عن الدقة العلمية والوضوح.

٤ ــ **أوهام المسرح**، وهي الخاصة بالموروث المكتسب من الأسلاف على اختلافهم.

وكان يرى بأن الاعتقاد بوجود اللّه ، ليس بحاجة إلى الوحي أو أي دليل آخر ، غير وجود العقل نفسه ، الذي شاءت إرادة اللّه أن يكون على ما هو عليه ، حتى يستطيع إدراك الكون أو الوجود بكل ما فيه من علائق وقوانين ، إدراكاً لا يقل وضوحاً ويقيناً عن إدراك الأعين لضوء الشمس أو القمر . وكان يعتقد بأن الإلحاد ، ما هو إلا نتيجة لعدم التحصيل الكافي من الفلسفة ، ووقوف العقل عند العلل الظاهرية للأشياء ، دون التعمق في معرفة عللها الحقيقية .

٢ ـ حركة الاصلاح الديني

كان من أثر الثورة على فساد الكنيسة في أوروبا ، من جراء فساد الغالبية العظمى من قساوستها ، أن قامت حركات إصلاحية دينية ، في كل من ألمانيا وإنكلترا وفرنسا .

ففي ألمانيا ، قام مارتن لوثر ، يدعو إلى إصلاح الكنيسة والقضاء على الفساد فيها . فاعتبر أن المعتقدات الدينية المتعلقة بـ « **صكوك الغفران** » ، مجرد خرافات ، لاحقيقة لها من الناحية الدينية ، لأن الصلة الروحية تقوم بين الفرد واللّه مباشرة ، ولا حاجة لتوسط أحد بينهما ، حتى ولو كانت الكنيسة . فهذه لا تملك ضراً ولا نفعاً لأي فرد .

وكان من نتائج هذه الدعوة الإصلاحية في ألمانيا ، أن ظهرت ، البروتستانتية ، التي تختلف في بعض من عقائدها ، عن الديانة الكاثوليكية ، والتي تذهب إلى حد القبول ، بأن يكون الملك راساً للكنيسة البروتستانتية ، إذا كان يدين بهذه الديانة .

ومن ألمانيا انتقلت هذه الحركة الاصلاحية إلى إنكلترا ، فكان لها أرض خصبة ، تمثلت باعتناق بعض ملوك إنكلترا ، الديانة البروتستانتية ، مثل هنري الثامن واليزابت الأولى .

وقبل أن تنتقل رياح هذه الحركة التغييرية ، إلى فرنسا ، قام جماعة من رجال الدين فيها ، يدعون إلى إصلاح الكنيسة ، وكذلك إلى مناهضة حركة لوثر . فكان من جراء ذلك ، ظهور حركة دينية جديدة ، هي حركة اليسوعيين أو الجيزويت . وهم جماعة أخذوا على عاتقهم محاربة الإلحاد والفساد أينما كان ، سواء في المجتمع أو الكنيسة الخ .. وفتحوا لأجل ذلك ، المدارس الخاصة بهم ، لغاية تربية النفوس تربية صالحة .

وكانوا يعتقدون بأن الدين ، ليس معناه ، الإيمان القلبي فقط ، وإنما يقوم أيضاً بالعمل الإنساني والإجتماعي ، من أجل خير كل الناس . وإلى هذه الجماعة يرجع تاريخ الحركات التبشيرية المسيحية في مختلف أنحاء العالم . مع الملاحظة بأن رينه ديكارت Descartes كان أحد طلبة المدارس اليسوعية التي أنشأتها هذه الجماعة .

٣ ـ نشأة العلم التجريبي الحديث

لقد شهد أواخر القرن الخامس عشر ، ثورة عظيمة في مختلف العلوم ، كالكيمياء والفلك والطبيعيات والرياضيات ، كان من أثرها ظهور الإختراعات العديدة ، مثل ، اختراع الترمومتر والبارومتر والميكروسكوب (١٥٩٠ م) والتلسكوب (١٦٠٨ م) واكتشاف الدورة الدموية (على يد هارفي : ١٥٧٨ ـ ١٦٥٨ م) الخ ...

ومن أهم العلماء الذين ساهموا في نشأة العلم الحديث والنهضة العلمية الحديثة ، يمكن أن نذكر : كوبرنيك وكبلر وغاليليو الخ ..

كوبرنيك (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣ م)

وهو صاحب الثورة المشهورة باسمه « الثورة الكوبرنيكية » على علم الفلك البطليمي ـ نسبة إلى بطليموس اليوناني ـ . ففي حين كان

بطليموس ، يعتقد بأن الأرض ثابتة ، وهي مركز الكون ؛ وبأن الشمس وسائر الكواكب تدور حولها ؛ رأى كوبرنيك العكس ، بمعنى أن الشمس هي الثابتة ، وهي مركز الكون ، وأن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس . فهي تدور حول نفسها مرة كل يوم ؛ وتدور حول الشمس مرة كل سنة الخ .. (مع الإشارة إلى أن رأي كوبرنيك حول ثبات الشمس هو رأي غير صحيح أيضاً) .

كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠ م)

وتعود شهرته إلى قوله ، بأن حركات الكواكب ، هي حركات بيضاوية وليست دائرية ، كما كان يعتقد كلّ من بطليموس وكوبرنيك معاً .

غاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢ م)

وكان يعتقد بأن الملاحظة والتجربة ، هما الأساسان اللذان ينبغي أن يقوم عليهما العلم الحديث . وقد اخترع مقياساً للنبض وهو لم يزل بعد في صباه ؛ كما اخترع الترمومتر ؛ وساهم في تطوير اختراع التلسكوب ، وكذلك اختراع الساعات ، إلى ما يشبه ساعات اليوم .

أقام نظرياته على أساس من الإستدلال الرياضي . وكان يقول ، إن الكون أشبه ما يكون بالكتاب الرياضي ، الذي هو عبارة عن مجموعة من الرموز . ولكي نفهم هذا الكتاب ، لا بد من أن نفهم أولاً ، لغته ، التي كتب بها ، وهي الرموز . وإلى غاليليو ، ينسب اكتشاف قوانين كثيرة ، منها : قانون القصور الذاتي وقانون الأجسام الساقطة الخ ..

١ ـ قانون القصور الذاتي

ومفاده ، أن كل جسم متحرك ، يستمر في حركته المعتادة ، في خط

مستقيم ، وبسرعة مطردة ، دون توقف ، إلا إذا طرأت عليه قوة تـوقف حركته .

٢ ـ قانون الأجسام الساقطة

ومفاده ، أن سرعة الأجسام ـ سواء كانت ثقيلة أو خفيفـة ـ في سقوطها ، هي واحدة لا تتغير ، وذلك فيما إذا تجاهلنا فعل ردّ الهـواء المقاوم Résistance . والجدير بالذكر ، أن غاليليو ، تراجع عن أقواله ، فيمـا يتعلق بدوران الأرض حـول نفسها وحـول الشمس ، وذلك تحت ضغط الكنيسة التي حكمت عليه بالموت حرقـاً ، إن هو لم يتـراجع عن أقواله ومعتقداته .

وفي هذا الجو الفكري ، ولد « أبو الفلسفة الحديثـة » أو الرائد الأول لهذه الفلسفة ، رينه ديكارت René Descartes

الفصل الثاني

ديكارت : نشأته وحياته وأعماله

يطلق معظم الباحثين ، على رينه ديكارت ، الذي شهد النور في مطلع القرن السابع عشر ، اسم « أبو الفلسفة الحديثة » ؛ ولا غرابة في ذلك برأيهم . فقد جاء ديكارت ، بفلسفة جديدة ومغايرة لكل الفلسفات التي كانت سائدة قبله طوال عشرة قرون من الزمن ؛ ويعنون بذلك : الفلسفة المدرسية ، أو فلسفة أفلاطون وأرسطو ، التي سادت التفكير الفلسفي في أوروبا زمن العصر الوسيط .

والقول : إن فلسفة ديكارت جديدة ومغايرة للفلسفة المدرسية التي كانت سائدة في عصره ، يعود في الدرجة الأولى ، الى ثورة ديكارت ، على المنطق الأرسطي والعلم الطبيعي الذي نادى به أرسطو ، فضلاً عن نقده للفلسفة المسيحية التي كانت سائدة في أيامه ، والتي كان يعتبرها إمتداداً للفلسفة الأرسطية ؛ وابتكاره منهجاً جديداً للبحث الفلسفي مغايراً لما ألفناه عند أرسطو وغيره من الفلاسفة .

يقول الفيلسوف الانكليزي ، **برتراندرسل** : « يعتبر رينه ديكارت عادة مؤسس الفلسفة الحديثة ، وبحق ، كما أظن .. »[1] . ويقول

---

(١) برتراندرسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، الفلسفة الحديثة ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٤ .

الفيلسوف الألماني ، **هيجل** « إن رينه ديكارت هو في الواقع المحرك الأول الحقيقي للفلسفة الحديثة من حيث اتخاذها الفكر مبدأ أساسياً .. وإن أثر هذا الرجل في عصره وفي العصور الحديثة ، مهما قيل في شأنه ، لا يمكن أن يكون مغالى فيه ، إنه بطل ، وقد تناول الأشياء من مبادئها »[1] .

ويرى أحد الدارسين لديكارت « (أن) فلسفة القرن السابع عشر من أوله الى آخره في فرنسا وانجلترا وألمانيا وإيطاليا وهولندا ، إنما كانت كلها فلسفة ديكارتية الى حد بعيد عند بعض الفلاسفة ، وديكارتية الى حد ما عند بعضهم الآخر : فما لبرانش وسبينوزا وليبنتز وكثير غيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر لم يكونوا إلا ديكارتيين ، يتفاوتون في ديكارتيتهم تطرفاً أو اعتدالاً .. وكذلك كانت الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية في القرن الثامن عشر ، مرآة صادقة تتجلى على صفحتها الآثار الباقية للفلسفة الديكارتية : ذلك بأن قيادة الفكر في كل نواحيه ، وقيادة الحياة الاجتماعية في كل مرافقها ، والتمهيد للحياة الديموقراطية الحرة في كل ثوراتها ، إنما كان كل أولئك أمره الى الفلاسفة الذين صدروا كثيراً أو قليلاً عن منابع ديكارتية . الحق أنه لو لم يكن منهج ديكارت ومذهبه ، لما كانت فلسفة كانط النقدية .. وإذا كان كانط نفسه قد نقد ديكارت نقداً عنيفاً في بعض الأحيان .. إلا أنه كان على كل حال متأثراً بفلسفة ديكارت على أي من أوجه التأثر المباشر أو غير المباشر ، ناهيك بأن النقد الكانطي إذا حللته الى عناصره .. لم يسفر .. في حقيقته إلا عن صورة جديدة للشك الديكارتي .. »[2] .

ويقول طه حسين ، الذي تبنى المنهج الديكارتي في دراسة الشعر

---

(١) نقلاً عن كتاب محمد غلاب ، **المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة** ، ص٦٨ .

(٢) محمد مصطفى حلمي ، مقدمة كتاب ، **المقال عن المنهج** ، (ترجمة محمود محمد الخضيري) ط ٢ ، القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨ ، ص ص ٢٧ ـ ٢٨ .

الجاهلي ، ليرى إن كان صحيحاً في نسبته الى أصحابه من الجاهليين ، أم منحولاً عليهم « .. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث . والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج ، هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم ، والفنانين في فنونهم ، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث . فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا انفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .. (وهكذا) .. فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً . وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضاً . وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون أو يكتبون فيه ألا يقرءوا هذه الفصول،فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً »[1] .

---

(١) طه حسين ، في الادب الجاهلي ، القاهرة ، ١٩٢٧ ، ص ص ٦٦ ـ ٦٧ ، ٦٩ .

مع هذا، يرى بعض الدارسين، أن فلسفة ديكارت، لم تكن جديدة كل الجدة ، كما توهم ديكارت نفسه ، وذلك لأن فلسفته كانت عبارة عن فلسفة دينية ، ذات أهداف دينية ، وتعالج المسائل نفسها التي عالجها من قبل ، الفلاسفة المدرسيون المسيحيون .

والحقيقة أن ديكارت ، كان يهدف من وراء فلسفته ، إلى إقامة مذهب فلسفي مسيحي ، يحل محل فلسفة توما الأكويني ، التي كانت سائدة ، والقائمة في جانب منها ، على منهج أرسطو في البحث وطبيعياته . فهو يقول صراحة ، في أكثر من كتاب له : إن السؤالين الرئيسيين المتعلقين بوجود الله ووجود الروح ، سؤالان ، ينبغي أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية . « .. إن معضلتي الله والنفس هما من أخطر المعاضل التي ينبغي أن نبرهن عليهما بالأدلة الفلسفية لا بالأدلة اللاهوتية . وإذا كنا نحن معشر المؤمنين نسلم بأن ثمة إلهاً وبأن النفس الانسانية لا تموت بموت الجسم ، فمن غير الممكن أن نجعل الكافرين يسلمون بذلك إذا لم نثبت لهم أولاً هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي .. »[(١)]

مع الملاحظة ، بأن المبادىء التي اعتمد ديكارت عليها ، للبرهنة على هذين السؤالين ، لم تكن سوى مبادىء مسيحية ، إعتبر التسليم بها من البديهيات أو الضروريات .

وعلى هذا ، فإنه يمكننا الاستنتاج ، بأن فلسفة ديكارت ، ـ فضلاً عن منهجه الذي قامت عليه ـ لم تكن جديدة ، بكل معنى الكلمة ، وإنما كانت في جوهرها امتداداً لفلسفة المدرسيين الدينية وإن كان على نحو مخالف لها في الظاهر ، نتيجة اعتمادها على منهج مغاير لمناهج بحث الفلاسفة المدرسيين .

---

(١) انظر : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، الإهداء .

« .. أرى أغلب الحجج ، التي أوردها أكثر أئمة الفكر عن هاتين المعضلتين (وجود الله ووجود النفس البشرية واختلافها عن الجسم) هي حقاً براهين ، إذا فهمت على الوجه الصحيح .. ويكاد يكون مستحيلاً إيجاد براهين جديدة .. » . « حثني على .. العمل ، كثيرون ممن يعرفون أني وضعت منهجاً لحلّ جميع الصعوبات في العلوم . وهو منهج ليس بجديد ، إذ لا شيء أقدم من الحقيقة .. » [1] .

« .. على الرغم من أن جميع الحقائق التي أضعها بين مبادئي ، قد عرفها الناس جميعاً في جميع الأزمان ، غير أني لا اعلم أن أحداً حتى الآن قد تبين أنها هي مبادىء الفلسفة ، أي أنها من شأنها أن تستخلص منها المعرفة بجميع الأشياء التي في العالم .. »[2] .

نشأته وحياته

ولد رينه ديكارت في ٣١ آذار سنة ١٥٩٦ م ، في مدينة لاهاي التابعة لإقليم توران Touraine في فرنسا ؛ وتوفي في ١١ شباط ١٦٥٠ م في السويد ، دون أن يتزوج ، لأنه كان على حدٍّ قوله يفضل جمال الحقيقة ، على الجمال الإنساني ، ولأنه لم يجد قط جمالاً من المستطاع مقارنته بجمال الحقيقة[3] ؛ ونقلت رفاته الى باريس ١٦٦٦ م ، لتوضع في كنيسة سان جرمان دي بره Saint - Germain des - Prés .

كان أبوه ، يواكيم ديكارت ، مستشاراً في برلمان مقاطعة بريتاني Bretagne الفرنسي . أما أمه فقد توفيت من جراء داء صدري ، بعد

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) انظر : ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٥٩ .

(٣) Baillet, La vie de Monsieur Descartes, P. 70.

ولادته بمدة وجيزة ؛ فتعهدته جدته بالتربية ، وهو لم يبلغ العام من سنه .

في سنة ١٦٠٤ م ، أُدخل الى مدرسة **لافليش** - La Flèche - التي كانت تعرف باسم المدرسة الملكية - وهي مدرسة أسسها اليسوعيون سنة ١٦٠٣ م بمساعدة الملك هنري الرابع . وقد وصفها ديكارت فيما بعد ، في كتابه ، **مقال في المنهج** بقوله : إنها « من أشهر مدارس أوروبا » ، وخير مكان تعلم فيه الفلسفة .

بقي ديكارت في مدرسة لافليش ، مدة ثماني سنوات . قضى السنوات الخمس الأولى منها في دراسة التاريخ والأدب والشعر واللغات القديمة (اليونانية واللاتينية) . كما درس في الثلاث الأخيرة ، الفلسفة بأقسامها المختلفة ، من منطق وأخلاق ورياضيات وعلم طبيعة وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) . وقد قيض له أن يدرس الفلسفة ، على يد معلم بارع في المنطق ، هو الراهب ، فرانسوا ڤيرون François Véron . كما قدِّر له بأن يدرس الرياضيات ، على يد أستاذ كثير العلم ، كان يلقب بـ إقليدس الجديد . ولعل هذا ، ما يفسر حبه للفلسفة وميله للرياضيات .

وكان من جراء ملاحظته للآراء الفلسفية المتضاربة ، حول المسألة الواحدة ، ودقة النتائج في الرياضيات ، واليقين الذي يصاحبها ، ما دفعه على حد قول بعض الدارسين، إلى التوسع في دراسة الرياضيات، من سنة ١٦١٢ إلى سنة ١٦١٧ م ، حيث اكتشف خلالها ما يسمى بـ الهندسة التحليلية Analytique. .

في بداية سنة ١٦١٨ م ، إلتحق بالجيش الهولندي لتعلم فنون الحرب ، كسائر أبناء الطبقة النبيلة في عصره ، حيث التقى إسحق بيكمن Beekman وهو طبيب هولندي ، لفت نظره الى الصلة الوثيقة القائمة بين الرياضيات والطبيعيات ، فوجه اهتمامه لدراسة هذه العلاقة من ناحية تطبيق الرياضيات على علم الطبيعة وردّ علم الطبيعة الى الرياضيات .

وفي نيسان ١٦١٩ م ، إرتحل من هولندا إلى ألمانيا ، ليقيم في قرية

صغيرة بجوار مدينة أولم Ulm الواقعة على نهر الدانوب ، وليعتزل هنالك في حجرة دافئة ، كان يقضي فيها كل يومه ، منصرفاً الى التفكير العميق في منهج يقيني محدد ، يمكن أن يوصل جميع الناس الى الحقيقة في كل العلوم التي يبحثون فيها . « ... ألجأني بدء الشتاء الى قرية لم أجد فيها شيئاً من السمر ، ولم يكن لدي لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء ، فكنت أحبس نفسي طول اليوم وحدي في حجرة دافئة حيث كنت أفرغ الفراغ كله لحديث نفسي وتصريف خواطر فكري »[١] .

وفي يوم ١٠ تشرين الثاني ١٦١٩ م ، إهتدى بعد طول تأمل وتفكير ، إلى اكتشاف ما يسمى بـ « **قواعد علم يستحق الاعجاب** » ، ووصل الى حالة من الصوفية السامية ، رأى خلالها رؤيا « ليس للنفس الانسانية فيها أي نصيب » ، كما يقول هو نفسه . وقد دوّن ديكارت ما حدث معه يوم ١٠ تشرين الثاني ١٦١٩ م ، في رسالة صغيرة ، أسماها **أولمبيكا** Olympica ومعناها في اللغة اليونانية ، **الوطن الالهي** ، تمييزاً له عن وطن المعقولات ووطن المحسوسات أو التجريبيات .

ويرى ميلو Milaud(أحد الدارسين لديكارت) أن ديكارت سمع يوم ١٠ تشرين الثاني من عام ١٦١٩ م ، صوتاً إلهياً ، يأمره أن « إنهض وأقم هيكل العلوم جميعها بنفسك ، واحذُ في هذا حذو الشعراء ، وخذ بما تلهم كما يأخذون بما يلهمون ، واعرض عن تعليم الكتب ، إذ سوف تنمو بذور العلوم الموجودة في نفسك من تلقاء ذاتها ، ولسوف تهدي الى الانسانية العلم العام الذي يسع كل شيء » . وأنه اهتدى في ذلك اليوم ، إلى أن الحقيقة لا تؤخذ من بطون الكتب ؛ وأن بذورها موجودة في نفوسنا كما يوجد شرر النار في الحجر الصوان . كما يرى بابيه Baillet (١٦٤٩ ـ ١٧٠٦ م) مؤلف كتاب **حياة السيد ديكارت** La vie de Monsieur Descartes ، بأن ديكارت ، اهتدى إلى

---

(١) انظر : عثمان امين ، ديكارت ، ص ٢٩ .

قواعد علم يستحق الاعجاب ، بعد أن « بلغ به التعب والاعياء أن كاد يشتعل مخه ، وقد أصابه نوع من الحماس والحمية سما به الى حيث يرى الرؤيا » .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، هو · إلى ماذا توصل ديكارت ، حقيقة ، يوم ١٠ تشرين الثاني ١٦١٩ م ، يا ترى ؟

يختلف الدارسون لديكارت فيما بينهم ، حول الإجابة عن هذا السؤال . فالكونت **فوشيه دى كاريل** Foucher de Careil الذي نشر رسالة أولمبيكا ، يرى أن ديكارت ، اكتشف المنهج الذي أقام عليه فلسفته . **ومييه**Millet يرى في كتابه **تاريخ ديكارت قبل سنة** ١٦٣٧ م ، أنه اكتشف قواعد المنهج والهندسة التحليلية[1] . وهملان Hamelan يرى أن ديكارت ، اهتدى إلى الهندسة التحليلية ، وهي أحد وجوه منهجه العام . وميلو وأدام Adam يريان بأن ديكارت توصل إلى معرفة قواعد علم يستحق الإعجاب ، دون أن نعرف طبيعة هذا العلم : هل هو الرياضة العامة أم الهندسة التحليلية ـ أي التعبير عن الخطوط برموز جبرية والتعبير عن المقادير بخطوط ـ أم العلم العام ـ أي منطق الكوجيتو ـ أم الجبر الصحيح الخ ..

والراجح من خلال آراء الباحثين في حياة ديكارت ، أن هذا ، قد اكتشف يوم ١٠ تشرين الثاني ١٦١٩ م ، منهجاً كلياً للبحث في جميع العلوم ، وأفرد له فيما بعد ، كتاباً سماه ، **مقال في المنهج** لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم .

وفي شتاء سنة ١٦٢٠ م ، غادر ديكارت ألمانيا ، ليتنقل من بلد إلى بلد، ولعدة سنوات، جهد أثناء ذلك في أن يكون متفرجاً ومستمعاً ومتأملاً .فسمع عن كتب آراء الملاحدة وكذلك الشكاك ، وكانت شهرة بعضهم ، مثل ، ميشال مونتاني M. Montaigne ١٥٣٣ ـ

---

(١) انظر . Millet, **Histoire de Descartes avant 1637**, Paris, 1867, P 74

١٥٩٢ م وشارون charron وغاسندي P. Gassandi ١٥٩٢ ـ ١٦٥٥ م كبيرة جداً ، فلم تعجبه أفكارهم.كما غشي الأندية والمجتمعات المختلفة التي يتردد عليها أبناء الطبقة النبيلة أمثاله ، فآنس من نفسه عدم الميل إلى الإنخراط في تلك الحياة الأرستقراطية ، وآثر العزلة عن الناس والإنسحاب من الحياة العامة ، بعد حوالي سنة واحدة من تجواله .

ولعل ما دفعه إلى ذلك ، إيثاره راحة البال والسلامة ؛ وخلافه مع بعض أفراد عائلته ، حول إرث يعود له ؛ وعزمه على إصلاح الفلسفة وإيجاد منهج جديد للبحث في كل العلوم ؛ وما لقيه من تشجيع على ذلك ، من قبل بعض العلماء والسياسيين ، ولا سيما الكردينال دي‌بيرول ، الذي تمنى عليه استخدام الفلسفة لتأييد معتقدات الكنيسة ، وإذاعة البعض عنه دون سند ، أنه توصل إلى غايته في إصلاح الفلسفة ، على أساس جديد . فشد الرحل إلى هولندا ، التي كانت آنذاك ، موئلاً للحرية ومقاماً مختاراً للمفكرين ، مبتعداً عن كل ما يمكن أن يقف حائلاً دون غايته ، والآمال المعقودة عليه ، وثقة الناس به . « .. إن التماس الكثيرين من أهل العقول الفائقة نفس مطلبي وقبلي ، دون نجاح ، جعلني أتهيب .. الشروع فيه بسرعة ، لو لم يذع البعض دون أن يكون لديه أي سند ، بأنني قد وصلت بغايتي إلى النهاية .. ولما كنت أكره أن يخيب ظن الناس بي ، فإنني عزمت على الإجتهاد بكل طريقة حتى أكون أهلاً لثقة الناس بي وما وهبوني إياه من شهرة . وقد حملتني تلك الرغبة على أن أبتعد عن كل الأماكن التي قد أجد فيها بعض من أعرفهم وأن أنعزل هنا في بلد ينعم الناس (فيه) بثمرات السلام في كثير من الطمأنينة .. وقد مرت ثماني سنوات كاملة على ذلك .. وأنا أعيش منفرداً ومنعزلاً كما لو كنت في أقصى الصحاري .. »(١)

---

(١) مقال في المنهج ، القسم الثالث .

أعماله

١ ـ **العالم** Le Monde كان من أثر عزلة ديكارت ، في هولندا ، أن بدأ بكتابة أول مؤلفاته ، **العالم** ، الذي استغرق منه عدة سنوات لانجازه (١٦٢٩ ـ ١٦٣٣ م) . ولما انتهى منه عام ١٦٣٣ ، وعزم على أن يبعث بمخطوطته ، إلى أحد أصدقائه ، الأب مرسن Mersenne لكي يبدي رأيه فيها ، كانت محكمة التفتيش في روما ، تدين غاليليو ، لنشره عام ١٦٣٢ ، كتاباً ، ينقض فيه الرأي الأرسطي والبطليمي السائد ، الذي يقول : إن الأرض ثابتة وهي مركز الكون . والفلك يدور حولها (أرسطو، بطليموس) ؛ فكان أن فزع فزعاً عظيماً ، وامتنع عن ذلك ؛ وصرف النظر عن نشر كتابه ، لأن شعاره الدائم ودثاره ، كان «عاش سعيداً من أحسن في الاختفاء » Bène Vixit qui bene latuıt. ..

فضلاً عن أنه كان يطمح في أن تعلم طبيعياته في المدارس بدل علم الطبيعة الأرسطي ، وكان يرى أن ذلك ليس ممكناً ، إذا ما عارضت الكنيسة ذلك . وقد عبر ديكارت عن فزعه من سلطة رجال التفتيش في روما ، إن هو نشر مؤلفه الذي يسلم فيه بدوران الأرض ولانهائية العالم ، في رسالة منه إلى الأب مرسن ، يقول فيها « أدهشني هذا إلى حد كدت معه أن أصمم على إحراق أوراقي ، أو على ألا أظهرها لأحد على الأقل .وإني لأعترف أنه إذا كانت (حركة الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتي باطلة كذلك ، إذ أن هذه الأصول تثبتها إثباتاً واضحاً ، وأنها من الاتصال بكل أجزاء رسالتي بحيث لا أستطيع فصلها عنها دون أن أصيب كل ما يبقى بنقص . ولكن لما كنت لا أريد أن يصدر عني قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقرها الكنيسة ، فإنني أفضل أن ألغي هذا القول على أن أظهره مشوهاً »[١] . كما ذكر

(١) **اعمال ديكارت** ، ج ١ ، مطبوعة ادام وتانري ، ص ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦(عن مقال عن المنهج، ص ٦٦) .

ذلك في كتابه «مقال في المنهج» قائلاً «مضت الآن ثلاثة أعوام منذ انتهيت من الرسالة (أي كتاب العالم) التي تحتوي على كل هـذه الأشياء ، وأخذت في مراجعتها ، كي أضعها بـين يدي طابـع ، عندمـا علمت أن أشخاصاً أجلهم ، ولهم من السلطة على أعمالي ما لا يقل عما لعقلي من السلطة على أفكاري (يقصد بذلك رجال الدين ، المختصين ، بمـراقبة الأعمال المنشورة) لم يقروا رأياً في علم الطبيعة أذاعه البعض (يقصد غاليلي) قبل الآن بقليل ، ولا أريد أن أقول إنني كنت على هذا الرأي ، ولكنني أريد أن أقول إنني لم ألاحظ فيه قبل استنكارهم ، ما استطيع أن أتوهمه مضراً بالدين أو بالدولة .. وهذا كان كافياً لأن يضطرني إلى العدول عن تصميمي في نشر هذه البحوث . فانه وإن كانت الحجج التي صممت من أجلها العزم على نشرهـا قويـة جداً ، فـان ميلي الدائم من النفور من صناعة عمل الكتب سرعان ما جعلني أجد الكفاية من الحجج الأخرى لاعفائي من هذا العمل .. »[1] .

٢ ـ **خطاب في المنهج**[2] (Discours de la Méthode ١٦٣٧ م)

وهو كتاب صغير الحجم ، أبان فيه ديكارت ، القواعد التي ينبغي عـلى العقل أن يتبعها في بحثه عن الحقيقة في مختلف العلوم . وقد أثنى النقاد عـلى هـذا الكتـاب ، ورأى بعضهم ، أنـه كـان وراء نشـأة كـل العلم والحضارة الغربية الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر . فـ إميل بوترو E. Boutroux مثلاً ، يقول : « إن الثورة الفرنسيـة كانت وليـدة المقال عن المنهج ، وذلك لأن المجتمع الفرنسي في سنة ١٧٨٩ م ، كان قد تجـدد بفعل وإسم مبـدأ اليقين العقـلي الديكارتي » ، كمـا يـرى ذلك

---

(١) مقال عن المنهج ، القسم السادس .

(٢) أو : مقال عن المنهج . ونحن ارتأينا هذه الترجمة لانهـا برأينا مناسبة اكثر من غيرها للتسمية الفرنسية .

أيضاً ، بول بورجيه P. Bourget[1] .

٣ ـ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى Méditations (١٦٤١ م) وفيه يبرهن ديكارت على وجود الله وتميز الروح عن الجسد وخلود النفس . وهو كناية عن ستة تأملات :

التأمل الأول : في الأشياء المشكوك فيها .

التأمل الثاني : في طبيعة النفس الإنسانية وسهولة معرفتها .

التأمل الثالث : في حقيقة الإله وإثبات وجوده .

التأمل الرابع : في التمييز بين الخطأ والصواب .

التأمل الخامس : في بيان ماهية الأشياء المادية ووجود الإله وحقيقته .

التأمل السادس :في وجود الأشياء المادية والتمييز بين النفس والجسد .

وقد بعث به قبل نشره إلى الفيلسوف الإنكليزي ، هوبز Hobbes وكذلك ، إلى كل من ، غاسندي Gassendi وأرنو Arnauld والأب مرسن Mersenne (فرنسيين) لإبداء رأيهم ؛ وردّ على ما أثاروه من اعتراضات على براهينه تلك .

٤ ـ مبادىء الفلسفة (١٦٤٤ م) وقد كتبه باللاتينية ، ثم ترجم إلى الفرنسية بعد ذلك ، وتم نشره ، سنة ١٦٤٧ م . وفيه يعرض ديكارت لفلسفته ، عرضاً شاملاً ، سواء فيما يتعلق بأصول منهجه الفلسفي ، أو مذهبه ، أو موقفه من المسائل الفلسفية ، فضلاً عن تبيان أوجه الخلاف بين فلسفته والفلسفات القديمة .

« .. وأول وأكبر من وصلت إلينا مؤلفاتهم هما أفلاطون وأرسطو ، ولم يكن بينهما من فرق سوى أن أفلاطون قد سار على آثار

---

(١) مقال عن المنهج ، ص ١٠٣ .

أستاذه سقراط ، فاعترف في خلوص نية بأنه لم يهتد بعد إلى شيء يقيني ، وأنه قد اكتفى بتحرير ما بدا له شيئاً محتمل الصدق ، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادىء حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى . أما أرسطو فكان أقل صراحة . ومع أنه تتلمذ على افلاطون عشرين سنة ، ولم يكن لديه مبادىء غير مبادىء أستاذه ، فقد غير طريقة عرضها تغييراً تاماً ، وقدمها على أنها صحيحة ومؤكدة ، ولو ان الأرجح أنها لم تكن قط في تقديره كذلك .. والنزاع الكبير الذي نشب بين تلاميذهما إنما كان مداره أن يتبينوا هل ينبغي أن توضع الأشياء كلها موضع الشك ، أم أن هناك أشياء يقينية ، وهو خلاف أفضى بالفريقين الى ضلال بعيد : لأن فريقاً ممن ذهبوا إلى الشك قد وسعوا نطاقه وجعلوه يمتد إلى أفعال الحياة ، بحيث أنهم ، أهملوا استعمال الحيطة والتبصر في سلوكهم . أما من ناصروا مذهب اليقين فقد افترضوا أنه يعتمد على الحواس ، فاطمأنوا إليها كل الاطمئنان ، حتى أنه يقال إن أبيقور بلغت به الجرأة في أقواله أن صرح ، خلافاً لجميع إستدلالات علماء الفلك ، بأن الشمس ليست أكبر حجماً مما تبدو لنا .. لكن خطأ من مالوا كل الميل إلى جانب الشك لم يجد من تابعه زمناً طويلاً . أما خطأ الفريق الآخر فقد تيسر تصحيحه شيئاً ما ، حين تبين أن الحواس تخدعنا في كثير من الأشياء . غير أني لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالاً تاماً ، لأن أحداً لم يبين أن اليقين ليس في الحواس ، بل في الذهن وحده حين يكون لديه مدركات بديهية ، وأنه حين لا يكون لدينا إلا معارف اكتسبناها عن طريق درجات الحكمة الأربع الأولى ، حينذاك لا ينبغي أن نشك في الأشياء التي تبدو لنا حقيقية إذا كانت متصلة بسلوكنا في الحياة ، ولكن لا ينبغي كذلك أن نعدها يقينية يقيناً يمتنع معه أن نغير رأينا فيها إذا اضطرتنا إلى ذلك بداهة من بداهات العقل » . « .. إن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ ليس ببديهي لا

يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التي أقاموها على مثل تلك المبادىء لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية لشيء واحد ، ولم تستطع بالتالي أن تجعلهم يتقدمون خطوة واحدة في البحث عن الحكمة » . « .. على الرغم من أن جميع الحقائق التي أضعها بين مبادئي قد عرفها الناس جميعاً في جميع الأزمان ، غير أني لا أعلم أن أحداً حتى الآن قد تبين أنها هي مبادىء الفلسفة ، أي أنها من شأنها أن تستخلص منها المعرفة بجميع الأشياء التي في العالم ، ولذلك يبقى علي ها هنا أن أثبت أن هذا هو شأنها . ويبدو لي أن أفضل سبيل أستطيع به أن أثبت ذلك هو أن أبينه بالتجربة ، أي أن أدعو القراء إلى قراءة هذا الكتاب ، لأني وان لم أكن قد تناولت فيه جميع الأشياء لاستحالة هذا الأمر ، فاني أحسب أني قد فسرت جميع الأشياء التي عرضت لها في مواضعها ، بحيث أن من يقرءونه بشيء من الانتباه سيكون لديهم ما يدعوهم الى الاعتقاد بأنه لا حاجة الى التماس مبادىء أخرى غير ما قررت للوصول إلى أرفع معرفة أتيح للذهن الانساني أن يبلغها . فاذا قرءوا مؤلفاتي أولاً ، وحرصوا على ملاحظة تفسيرها للمسائل المختلفة ، وإذا تصفحوا أيضاً مؤلفات غيري لرأوا قلة ما أولوا فيها من الأدلة المقبولة لتفسير تلك المسائل نفسها بمبادىء مخالفة لمبادئي .. »(١)

٥ ـ **رسالة في انفعالات النفس** وقد تم نشرها عام ١٦٤٩ م

٦ ـ **البحث عن الحقيقة بواسطة النور الفطري** La Recherche de la vérité par la lumière naturelle وقد نشر بعد وفاته سنة ١٧٠١ م .

والجدير بالذكر، أن مؤرخ حياة ديكارت، بايبه، Baillet، يرى في كتابه،

(١) انظر : ديكارت ، **مبادىء الفلسفة** ، ص ص ٥٢ ـ ٥٦ ، ٥٩ ـ ٦٤ .

حيـاة السيـد ديكـارت La vie de Monsieur Descartes أن ديكارت ، كان يؤثر الكتابة باللغة اللاتينية (تأملات في الفلسفة الأولى - مبادىء الفلسفة) عندما كان يخاطب الخاصة من العلمـاء ، وذلك لأن اللغة اللاتينية ، كانت لغة النخبة من المثقفين والعلماء ؛ في حين أنه كان يفضل الكتابة باللغة الفرنسية (مقال في المنهج ، رسالة في الانفعالات) عندما كان يودّ التوجه في حديثه إلى العامة .

مـع الاشارة إلى أن كثيـراً من الفلاسفـة والكتاب ، قـد أشادوا بأسلوب ديكارت، في كتبه المختلفة .فـ سانت بوف Sainte Beuve يرى مثلاً ، أن ديكارت ، كان يكتب على سجيتـه . وڤولتـير Voltaire يقول : « لقد ولد ديكارت وله مخيلة مشرقة قوية جعلت منه إنسانـاً فريـداً في حياته الخاصة على نحو ما هو عليه كذلك في طريقة تعقله ، ولا يمكن لهذه المخيلة أن تستخفي حتى في مصنفاته الفلسفية التي يرى فيها المرء في كل لحظة موازنات بارعة رائعة » . ومما قد يدلل على أسلوب ديكارت في مختلف مؤلفاته ، قوله هو نفسه ، في القسم الأول من كتابه **مقال في المنهج** «كنت عظيم التقدير للبلاغة ، وكنت مولعاً بالشعر ، ولكني رأيت أن كليهما أقرب أن يكون من المواهب النفسية ، لا من ثمرات الدرس . والذين لهم الحجة البالغة ، الذين يرتبون أفكارهم على أحسن وجه ، كي يجعلوها جلية ومفهومة ، يقدرون دائماً على الإقناع بما يـرون ، ولو كانوا لا يتكلمون إلا بكلام العامة ، ولم يتعلموا قط علم الخطابة . والذين لهم الأخيلة الرائعة ، ويعرفون كيف يعبرون عنها بأحسن المجازات وأحلى الأساليب ، هم خيرة الشعراء ، وإن كان فن الشعر مجهولاً لديهم » .

الفصل الثالث

فلسفة ديكارت

---

١ ـ نظرية المعرفة
٢ ـ المنهج الديكارتي
٣ ـ نظرية ديكارت في الأفكار
٤ ـ الثنائية الديكارتية
٥ ـ الله والأدلة على وجوده وصفاته
٦ ـ العالم الخارجي والأدلة على وجوده وخصائصه
٧ ـ الأخلاق
٨ ـ التربية

نظرية المعرفة

قلنا إن ديكارت بدأ يشكك في قيمة المعرفة الفلسفية منذ كان على مقاعد الدراسة ، في مدرسة لافليش ؛ وإنه عاش في عصر ، كان فيه مذهب اللاأدريين أو الشكاكين ، شائعاً ، بل ورائجاً ؛ وقد اطلع على آرائهم ولا سيما على آراء ميشال دى مونتاني ، الذي اشتهر بلاأدريته المطلقة . ونضيف قائلين . إنه عندما بدأ عزلته في المانيا ، باحثاً عن مبدأ يقيني ، لا يكون موضع شك ، لكي يقيم عليه فلسفته ويكون لها يقين العلم الرياضي ، مرَّ بفترة عصيبة من الشك ، لم يماثله فيها أحد من الفلاسفة من قبله .

فقد شك أولاً في المعرفة الآتية عن طريق الحواس الظاهرة ، ورفض بالتالي أن تكون هذه الحواس ، مصدراً للمعرفة : لأنه لاحظ أن الحواس تخدع في بعض الأحيان ، وهي لا تنقل لنا بأمانة كل ما هو عليه الشيء بالتمام . ومن الحكمة الا نثق البتة بالذي يخدعنا حتى ولو لمرة واحدة .(لاحظ ديكارت بأن مريض اليرقان تخدعه عيناه دائماً ، فيرى كل شيء أصفر اللون . وأننا ننظر الى الشمس فنراها في غاية الصغر كحجم الدينار ، في حين أنها أكبر من الأرض بأضعاف) .

ولم يقتصر شكه على المعرفة المتأتية من الحواس الظاهرة فقط ، وإنما تعداه إلى الحواس الباطنة ، لأنه لاحظ بأن هذه المعرفة لا تقنع العقل لدى كل الناس . فقد يصدقها شخص تصديقاً تاماً ويرفضها شخص آخر رفضاً تاماً.ولذا فهو يقول في كتابه**تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**«كثيراً ما لاحظت أن الأبراج التي تبدو مستديرة عن بعد تبدو مربعة إذا نظرت إليها عند اقترابي منها ، وأن التماثيل الضخمة المرفوعة على قمم هذه الأبراج تبدو صغيرة حين أنظر إليها من أسفل تلك الأبراج . وقد تبينت في حالات أخرى كثيرة جداً ، أخطاء في الحكم ، أساسها الحواس الظاهرة . وليس الخطأ بقاصر على الأحكام المبنية على الحواس الظاهرة وحدها بل يجاوزها إلى الأحكام المبنية على الحواس الباطنة (الحس المشترك ، الخيال ، الحافظة ، الذاكرة ، الخ ..) أيضاً . وهل هنالك ما هو أبطن من الألم ؟ ومع ذلك ، فقد أنبأني أناس بترت لهم ساق أو ذراع أنهم ما زالوا يحسون ألماً في جزء البدن المبتور من أجسامهم ، وهي حالة حملتني على القول بأنني لا أستطيع اليقين بأن عضواً معيناً في جسمي مصاب بشيء حتى وإن أحسست فيه ألماً . « ومن الحكمة ألا نثق البتة في من يخدعنا ولو مرة واحدة »[1] .

ثم شك في المعرفة الحاصلة لنا من طريق الأحلام ، لأنه لاحظ بأننا نؤمن بصوابية ما نراه في الحلم ونعتقده إذ ذاك حقيقة لا شك فيها ، فإذا استيقظنا تبددت تلك الحقيقة التي كنا نعتقدها ، كحقيقة واقعة ، وأيقنا أن ما رأيناه ونراه في الحلم ، ليس من الحقيقة بشيء . ومعنى هذا ، أن كثيراً من الصور والأفكار التي ترد على أذهاننا أثناء النوم في الحلم ، يكذبها عالم اليقظة ، بالرغم من أننا نعتقد حينذاك بأنها حقيقية .

---

(١) تأملات ميتافيزيقية.. التأمل ١ و٣ و٦ .

وذهب في شكه إلى حدّ التساؤل عن قيمة المعرفة الحاصلة لنا من طريق اليقظة ، وفيما إذا كانت هذه المعـرفة ليست إلا خيـالات وأوهام إزاء المعرفة الحاصلة لنا من طريق الأحـلام ؛ بمعنى أن تكون المعـرفة الحقيقية هي تلك الحاصلة لنا من طريق عالم الأحـلام وليس من طريق عالم اليقظة .

« ... ثم لما رأيت أن نفس الأفكار التي تكون لنا في اليقظة قد ترد علينـا أيضاً ونحن نيـام دون أن تكون واحـدة منهـا اذ ذاك حقيقـة ، اعتزمت أن أرى أن كل الأمور التي دخلت الى عقلي ، لم تكن أقرب الى الحقيقة من خيالات أحلامي .. »[1] .

وهكذا شكك ديكارت في المعرفة الحسية سـواء منها الظاهـرة أو الباطنة ، وكذلك في المعرفة المتأتية من عالم اليقظة ، وعالم الأحلام ، على حد سواء . وذهب في شكه إلى حدّ أنه شكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة . فقد لاحظ أن استدلالات العقل تختلف من شخص إلى آخر حتى فيما يتعلق بالاستدلالات الرياضية ، ومن هنا وقوع بعض الناس في الخطأ في استدلالاتهم الرياضية وعدم وقوع غيرهم .

« .. ولأن من الناس من يخطئون في التفكير ، حتى في أبسط أمور الهندسة ويأتون فيها بالمغالطات ، فإنني لما حكمت بأنني عرضة للزلل مثل غيري ، نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت اعتبرها من قبل في البرهان .. »[2] .

ولم يقف في شكه عند هذا النحو فقط ، وإنما تعداه إلى الشك حتى في وجوده هو ، ككـائن حي مفكر ، فضـلاً عن الشك بصحـة أو صدق وجود العالم الحسي ، من أرض وسماء وشجر وكائنات حية عاقلة أو غير

---

(١) المقال عن المنهج ، القسم الرابع .

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

عاقلة الخ.. ولا عجب في ذلك ، فإذا ما دبّ الشك في صدق وسيلة أو آلة الإدراك ، كالإدراك الحسي ، فإنــه من الطبيعي والحال عنـد ذلك ، أن يدبّ الشك في الوجود الحسي ، موضوع هذا الإدراك بعينــه . وبهذا ، أصبح الوجود ، كل وجود ، سواء كان مادياً أ و غير مادي (كالله مثلاً) عبارة عن وهم وخيال والاعتقاد به باطل .

« غمرني البارحة تأمل بفيض من الشكوك لم يعد باستطاعتي أن أمحوها من نفسي ولا أن أجد مع ذلك سبيلاً إلى حلها ، كـأنني سقطت على حين غرة في ماء عميق جداً ، فهالني الأمر هولاً شديداً فما أنا بقادر عـلى تثبيت قدمي في القـاع ولا على العـوم لتمكـين جسمي من سـطح الماء »[1] .

وبـوصول ديكـارت إلى هذه الدرجـة من الشك ، حتى الشـك في وجوده هو ، وهو نوع من الشك لا نلحظه عند أحد من الفلاسفة قبله ، على حد علمنا ، خطر بباله تساؤل ـ غريب بنظرنا ـ يتعلق بعلة شكه، وافتراضه لذلك ، وجود شيطان ماكر خبيث ، يعمل على تضليله بكل ما أوتي من قوة وبكل ما وسعه من حيل .

« سأفترض .. أن شيطاناً سيئاً لا يقل خبثه ومكره عن بأسه ، قد استعمل كل ما أوتي من حنكة لتضليلي . وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات ، وسائر الأشياء الخارجية التي نرى ، ليست إلا أوهاماً وخيالات ، يلجـأ إليها الشيـطان كي يقنعني . وسأفترض أني خلو من العينين واليدين واللحم والدم والحواس ، التي أتوهم خطأ أني أملكها جميعاً . وسأتشبث بهذه الإفتراضات التي ، إن لم أتمكن بها من الوصول إلى معرفة أي حقيقة ، تدفعني على الأقل أن أتوقف عن الحكم .. »[2] .

---

(١) **تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى** ، التامل الثاني .

(٢) انظر ، **التاملات** ، ترجمة كمال الحاج ، التامل الأول ، ص ص ٥٤ ـ ٥٥ .

وعند بلوغ ديكارت ، هـذا الحد ، بـدأ يستعيد من جـديد رحلة العودة إلى الوجود ، وبخاصة إلى وجوده هو ، أولاً .

فقد لاحظ بأنه يشك ، ويشك في كل شيء ، حتى في وجوده . وأن هذا الشيطان الخبيث ، لم يستطع أن يضلله من حيث أنه كائن يشك أو موجود يشك ، وذلك لأنه لاحظ بأنه كلما أمعن في الشـك ، إزداد يقيناً بأنه موجود يشك أو بالأحرى موجود يعرف أنه يفكر ويشـك . ومن هنا وصـل ديكارت إلى حقيقـة أولية ، مفـادها ، أنـه لا مجال للشـك عـلى الإطلاق ، في حقيقة وجوده : كإنسان يشك ويفكر . فهو يقول: « كلمـا شككت ازددت تفكيراً فازددت يقيناً بوجودي » . وفي قوله هذا يعارض ديكارت سانشيز Sanchez الذي يقول عكس ذلك تماماً « كلمـا فكرت ازددت شكاً »[1] .

ولكن ديكارت تساءل : أي شيء هو ؟ أي أنه تساءل عن ماهيته أو ماهية هذا الشيء الذي يشك ؟ وقد أجاب على ذلك بقوله : إن حقيقة كونه أنه يشك ، تعني أنه موجود مفكر أو شيء مفكر ، فإذا توقف عن التفكير ، فليس هنالك من دليل على وجوده ، ولذا قال قوله المشهور : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . وهو ما يعرف بـ الكوجيتو الديكارتي Le Cojito .

ويمكن التعبير عنه بقـول آخر : «أنـا أشك إذن فـأنا أفكـر؛ أنا أفكر إذن فأنا موجود » . أو « إذا كنت أشك فمعنى ذلك أنني أفكـر ، وإذا كنت أفكر فمعنى ذلك أنني موجود » .

« .. ونـظراً إلى أني رأيت أن من يريـد أن يشـك في كـل شيء لا يستطيع مع ذلك أن يشك في وجوده حين يشك . ولو كان يشك في كل ما سواه..أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول ..»[2].

---

(١) انظر ، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة .

(٢) انظر ، مبادىء الفلسفة ، ص ٦٠ ـ ٦١ وكذلك ، تـأملات ميتـافيزيقيـة في الفلسفة الأولى ، التأمل الثاني .

« .. ولقد عرفت من ذلك أنني كنت جوهراً كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا أن يفكر ، ولأجل أن يكون موجوداً ، فإنه ليس في حاجة إلى أي مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي .. »[1] . « ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة (انا افكر إذاً فأنا موجود) كانت من الثبات والوثاقة واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ ، حكمت اني استطيع مطمئناً أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها »[2] .

وبهذا المبدأ ، يكون ديكارت ، قد وضع فعلاً نهاية حاسمة لتفكير الفلاسفة القدامى ، حيال فكرة الوجود (خاصة أرسطو)، وذلك لأنه قبل ديكارت ، كان للوجود المادي الأسبقية أو الصدارة على الوجود الفكري أو الذهني ، في حين أننا نلحظ مع ديكارت ، بأن الوجود الذهني او الفكري أصبح له الصدارة على الوجود المادي ، والوجود المادي تابع له . وبذلك يكون الوجود المادي قد تراجع عن مرتبة الصدارة في الذهن .

وهكذا ، فإن ديكارت لا يعتبر الوجود المادي أول ما يخطر للذهن او على البال ، كما هو الحال مثلاً عند أرسطو ، وإنما يرى أن كل ما ليس له وجود ذهني أولاً ، لا وجود له حقيقة .

والجدير بالذكر ، أن هذا المبدأ الديكارتي (الكوجيتو) « أنا افكر إذن فأنا موجود»،هو بنظر ديكارت،القضية اليقينية الأولى،لأنها قضية بديهية صادقة صدقاً مطلقاً ، ولا تحتمل إلا الصدق ، لأنها تتصف بالوضوح والتميّز ، ولا يمكن الشك فيها على الاطلاق . وكل ما له خصائص الكوجيتو (الوضوح والتميّز) فهو صادق صدقاً مطلقاً .

ولذا فإن ديكارت يعتبر الكوجيتو ، المبدأ الأول ، الذي تقوم عليه فلسفته كلها .

---

(١) **المقال عن المنهج** ، القسم الرابع (ترجمة ، محمود محمد الخضيري)

(٢) المصدر نفسه، القسم الرابع.

« ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة : أنا افكر ، اذن فأنا موجود ، كانت من الثبات والوثاقة (اليقين) بحيث لا يستطيع اللاادريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أني أستطيع مطمئناً ان آخذها مبدأ أول للفلسفة التي اتحراها ... لاحظت انه لاشيء في هذه القضية : انا افكر اذن فأنا موجود ، يجعلني اثق من أني اقول الحق ، إلا كوني ارى بكثير من الجلاء لأجل التفكير ، فالوجود واجب : فحكمت بأنني أستطيع أن أتخذ قاعدة عامة ، أن الأشياء التي نتصورها تصوراً قوي الوضوح والتميز ، هي جميعاً حقيقية .. »[1] .

وإذا ما تساءلنا عن ماهية التفكير عند ديكارت ؟ فإن ديكارت يجيب على ذلك ، بأن التفكير ليس معناه الإستدلال من شيء معلوم إلى شيء مجهول ، وإنما معناه كل العمليات العقلية التي تعرض للإنسان . انا افكر : تعني أنا أحس واشك وأدرك واتصور واتذكر واثبت وأنكر وأرغب أو لا أرغب وأعتقد الخ .. (الوعي) .

« .. انا موجود . هذا أمر ثابت . لكن كم من الوقت ؟ ما دمت أفكر . إذا انقطعت عن التفكير ، انقطعت ربما عن الوجود انقطاعاً خالصاً . أسلم الآن جبراً بشيء صحيح . أنا شيء يفكر .. أي أنا روح أو إدراك أو عقل . وأنا والحالة هذه شيء صحيح وموجود حقاً . لكن أي شيء أنا هو ؟ .. أنا شيء يفكر . وما هو الشيء الذي يفكر ؟ هو شيء يشك ويدرك ويتذهن ويثبت وينفي ويريد ويرفض ويتخيل ويحس ..»[2] .

مع الملاحظة أن كانط يقف من موضوع أصل المعرفة ومصدر الإدراك، موقفاً وسطاً : بين أتباع المذهب الفلسفي الواقعي أو الحسي وأتباع المذهب الفلسفي العقلي . فقد رأى بأن مصدر المعرفة ليس هو الحس وحده فقط ، كما أنه ليس هو العقل وحده فقط ، وإنما هو الإثنان معاً :

---

(١) المقال عن المنهج ، القسم الرابع .

(٢) تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، التامل الثاني .

أي الحس والعقل . وقد دلل على رأيه ، بقوله : لو كان الحس وحده هو أصل المعرفة لما كنا نلحظ عجز البلهاء والجهال عن تصور أية فكرة عن أبسط المسائل الرياضية بالرغم من تمتعهم بحواس قوية . ولو كان العقل وحده هو مصدر المعرفة لما كنا نلحظ الأعمى الذي يتمتع بعقل ذكي ، يجهل كل شيء عن اللون والضوء .

يتضمن الكوجيتو أيضاً ، الاعتقاد ، بأن الانسان في جوهره ، كناية عن نفس أو عقل مفكر ، وأن الجسد من الناحية المنطقية ، ليس شيئاً جوهرياً في الإنسان . وهذا يعني أن ديكارت يتحمس للمذهب الثنائي Dualisme الذي يرى أن الإنسان مركب من جوهرين منفصلين ومتمايزين في طبيعتهما : الجسم من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى . الجسم جوهر ماهيته : إمتداد ؛ والعقل جوهر ماهيته فكر . وأن الإنسان إنسان ، بعقله ، لا بجسمه ورسمه (صورته) . ولذا فالحيوان الأعجمي ليس إلا كناية عن جسم مادي آلي .

والشيء الجدير بالتساؤل ، هو :

أولاً إذا كان ديكارت قد شك في كل شيء ، حتى في وجوده هو نفسه ، فضلاً عن وجود العالم الخارجي الحسي ، فكيف يا ترى يمكنه أن يفترض وجود شيطان ماكر خبيث يعمل على تضليله وإيقاعه في الشك ؟ أليس معنى ذلك ، إعتراف من ديكارت ، بنوع من الوجود ، مهما تكن طبيعة هذا الوجود ، وهو الذي شكك أصلاً في كل نوع من أنواع الوجود ؟

ثانياً هل شك ديكارت يا ترى في كل شيء ، حتى في وجوده كإنسان ، يدخله في عداد الشكاكين المغالين ، الذين شكوا شكاً مطلقاً في قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة أو المعرفة ، فضلاً عن شكهم في كل شيء حتى في أنهم يشكون ، أم أن شكه يعتبر شكاً منهجياً ، غايته الوصول إلى الحقيقة ، والإيمان بالقدرة على بلوغ تلك الحقيقة ؟

يمكن القول إن شك ديكارت كان من هذا النوع الأخير من الشك ، لأن غايته كانت ، تلمس الحقيقة ، بعد تخليص الذهن مما علق فيه من افكار وترهات ومعتقدات شتى .

« .. وفي السنوات التسع التالية كلها لم أصنع شيئاً إلا الطواف هنا وهناك في العالم ، مجتهداً أن أكون فيه متفرجاً لا ممثلاً ، في كل المهازل التي تمثل فيه . ولما كنت أخص تفكيري في كل شيء .. يمكن أن (يكون) موضعاً للشك ، ويكون سبباً في خطئنا ، فإنني انتزعت .. من عقلي كل الأخطاء التي استطاعت أن تتسرب اليه من قبل ، وما كنت في ذلك مقلداً اللاأدرية الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا ، ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى ، فإنني على عكس ذلك ، كان كل مقصدي لا يرمي إلا إلى اليقين ، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل ، لكي أجد الصخر أو الصلصال .. »[1] تبين لي منذ حين ، أنني تلقيت - إذ كنت ناعم الأظفار - طائفة من الآراء الخاطئة ، التي كنت أظنها صحيحة . وقد وضح لي أن ما نبنيه على مبادىء تلك حالها ، لا يمكن إلا أن يكون أمراً يشك فيه ويرتاب منه . لذا قررت أن أحرر نفسي جدياً، مرة في حياتي ، من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً ، وأن أبتدىء الأشياء من أسس جديدة ، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم قواعد وطيدة ثابتة ومستقرة . لكن المشروع بدا لي ضخماً للغاية ، فتريثت حتى أدرك سناً آمل أن أكون فيها أكثر نضجاً لتنفيذه .. واليوم غدوت أعتقد أنني أخطىء إذا ترددت في ذلك .. »[2]. «غمرني البارحة تأمل بفيض من الشكوك لم يعد باستطاعتي أن أمحوها من نفسي ولا أن أجد مع ذلك سبيلاً إلى حلها ، كأنني سقطت فجأة في ماء عميق للغاية ، فهالني الأمر

---

(١) المقال عن المنهج ، القسم الثالث

(٢) أنظر ، تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى ، التامل الاول .

كثيراً حتى أنني لم اقدر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم فوق سطح الماء . ورغم هذا سأبذل جهدي للمضي في الطريق الذي سلكته مبتعداً عن كل ما قد يكون لديّ أدنى شك فيه ، كما لو كنت على يقين من انه باطل جداً .. وذلك حتى أهتدي إلى شيء ثابت ، فإذا لم يتيسر لي ذلك ، علمت علماً اكيداً .. أنه لا يوجد في العالم شيء ثابت »[١] .

ملاحظات على الكوجيتو

لقد اعلن ديكارت ثورته العارمة ، على المنطق الأرسطي الصوري ، الفارغ من أي مضمون تجريبي ، على حدّ زعمه ، ورفض بالتالي ، الأخذ به ، كأداة بحث في الفلسفة ، وبخاصة في الجانب الميتافيزيقي منها ؛ ورأى ، أن منطق **الكوجيتو** الذي توصل إليه ، هو المنطق الصحيح الذي يصلح لأن يؤسس عليه فلسفة علمية خالصة .

وقد غاب عن ذهن ديكارت ، أن مبدأه ، أيضاً ، عبارة عن قضية أو فكرة صورية بحتة ، لا يمكن أن تثبت وجوداً فعلياً أو واقعياً . فإذا كان لدينا مثلاً في ذهننا ، فكرة عن وجود إله كامل يحوز على كل أنواع الكمالات ، وهو لامتناه في هذا الكمال (فكرة الكامل اللامتناهي) ، فهذا لا يعني ضرورة ، وجود هذه الفكرة وجوداً حسياً . فالوجود على أنواع منه : الذهني والخيالي والواقعي إلخ ..

وإذا كان الوجود الواقعي يرتبط بالوجود الذهني ، ولا يمكن تصور وجود ذهني أو فكري بدون وجود واقعي والعكس أيضاً ، فمعنى ذلك ، أن وجود فكرة الحصان المجنح ، والغول ، والعنقاء ، وأكّال الكبد (كائن خرافي يُخوّف منه الصغار في الريف إن هم خالفوا أهلهم)، في ذهننا ، ينبغي أن يكون لها ما يقابلها على صعيد الواقع ،

---

(١) المرجع نفسه ، التأمل الثاني

فعلاً .. وبالتالي فإن النقد الذي وجهه ديكارت ، إلى المنطق الصوري الأرسطي ، يرتفع ؛ لأن ديكارت لم يستطع إثبات أي وجود إلا عن طريق الذهن أولاً ؛ ولا يمكن أن يدعي بأنه قد أثبت وجوداً فعلياً متحققاً في العالم الحسي ، تستطيع الحواس لمسه ومشاهدته . وهو لا شك قد نسج على منوال أفلاطون ، الذي ربط عالم المثل بالعالم الواقعي .

فضلاً عن أن ما أثبته ديكارت على صعيد الفكر أو النظر المحض ، من حيث وجود فكرة ، عن كائن كامل لامتناهٍ في الكمال ، في الذهن ، وادعائه بأن هذه الفكرة ، فكرة فطرية شائعة بين الناس أجمعين ، يكذبه رفض ونفي الملاحدة جميعهم ومن بينهم فلاسفة كثار ، لفكرة وجود الإله الكامل اللامتناهي ، حتى على صعيد الذهن فقط .

ثم إن تمييز ديكارت وفصله فصلاً حاسماً ما بين الفكر والمادة ، قد أوقعه في اضطراب كبير ، عند محاولته تبيان الصلة القائمة ما بين الروح والجسد ، وكيفية اتصالهما ، أو بالأحرى اتحادهما في الجوهر الفرد ؛ حتى أنه قد أقر في أواخر أيامه ، بأن معرفة الصلة القائمة بين الروح والجسد ، فضلاً عن البراهين على خلود النفس ، من الأمور التي ينبغي تركها للدين .

والملاحظات التي يمكن إبداؤها فيما يتعلق بالكوجيتو ، الذي أقام عليه ديكارت صرح فلسفته كلها ، هي على التوالي :

١ - إن القضية « **أنا افكر إذن فأنا موجود** » كناية عن قضيتين ، بالمنظور الديكارتي ، وهما : **أنا أفكر و أنا موجود** .

وقد توصل ديكارت إلى القضية الأولى **أنا أفكر** من خلال شكه في كل شيء : في الحسيات وفي العقليات وفي الأحلام إلخ .. وتنبهه في النهاية إلى أنه يشك في كل شيء ، وتبعاً لذلك ، فهو كائن مفكر ، لأنه يشك ويقرر الخ .. ولهذا توصل إلى مقولته الأولى : **أنا أفكر** .

وإذن ، فهذه القضية ، كناية عن قضية تجريبية . وإذا كانت

كذلك ، فإن تصـور نقيضـها أمـر ممكن ومقبول في المنـطق ، ومن لدن العقل ؛ بمعنى أنه يمكن القول : **أنا لا أفكر** أو تصور الإنسـان مثلاً ، بأنه مخلوق أو كائن غير مفكر . (تجدر الإشـارة إلى أن قبول القضية **أنا أفكر** لنقيضـها **أنا لا أفكر** ، أمر لا معنى له ، وليس إلا مجرد سفسطة وكلام فارغ ، لأن القول **أنا لا أفكر** قول ينكر نفسه بنفسه ، لأن من يقول : **أنا لا أفكر** إنما يقرر شيئاً ما أو أمراً ما ، وتقرير ذلك ، إنما هو في الحقيقة نوع من التفكير) .

٢ ـ إذا كـانت القضية **أنـا أفكـر** قضيـة تجـريبيـة ، وتصـور نقيضـها ، أمر معقول ومقبول ، إن من ناحية العقل أو المنطق ، كحال كل القضايا التجريبية ؛ فالقضية **أنا أفكر إذن فـأنا مـوجود** هي بنـظرنا قضية تحليلية . والقضية التحليلية هي القضية التي لا يضيف محمولها أي شيء جديد إلى موضوعها ؛ أو بالأحرى هي القضية التي يردِّد فيها محمولها موضوعها ذاته ، وإن بصيغة أخرى .

فالقول : **أنا موجود** في القضية **أنـا أفكر إذن فـأنا مـوجود** لم يضف في الواقع أي شيء جديد إلى القضية الأولى **أنا أفكر** ، وذلك نظراً لأنه لا يمكن تصور التفكير أصلاً دون وجود الكائن المفكر . وعلى ذلك ، فالقضية **أنا موجود** متضمنة في القضيـة **أنا أفكـر** أو بالأحـرى ، إن القضية **أنا أفكر** أو قضية التفكير ، تتضمن حكماً قضية أنا موجود أو قضية الوجود الفعلي . فقولي : أنا قد فكرت ملياً في هذه المسألة .. وأفكر فيهـا الآن ..تعني أنني كنت موجـوداً في الماضي كمـا أنني مـوجـود في الحاضر .

وإذن فالقضية **أنا أفكر** تلغي فعلياً القضية **أنا موجود** ، لأنني لا يمكن أن أفكر إلا إذا كنت موجوداً ، اللّهم إلا إذا كان ديكارت يتصور الإنسان عقلاً محضاً ، وفكراً خالصاً ، مجرداً عن المادة ، ولا نعتقد أن ديكارت أنكر وجود البدن أو الجانب المادي من الإنسان .

والواقع أن هذا القول : **انا افكر إذن فانـا موجـود** ، يشبه من الناحية المنطقية ، القـول : هذا القصر أمـامي . فقولي : **هـذا القصر امامي** ليس بقضية منطقية ، لأنني لم أخبر القارىء أو السـامع بشيء ما .. وكل قضية منطقية تتألف من حدين : من موضوع ومن محمول . وإذا فقد أحدهما فإنه ينتفي قيام القضية المنطقية . ونحن إزاء قضية تتألف من حد واحد ، هو الموضوع **هذا القصر أمامي** .. وما زالت تفتقد إلى المحمول . ويمكن أن تكتمل فقط ، بقولي ، مثلاً : هذا القصر أمامي يتألف من ثلاثة طوابق أو كبير جداً إلخ ..

٣ ـ إذا سلمنا بأن الكوجيتو **أنا افكر إذن فانا موجود** ، عبارة عن قضية تحليلية ، فذلك يعني أن الكوجيتو صادق صدقاً مطلقاً ، وذلك لأن من خصائص القضايا التحليلية ، كالقضايا الرياضية(٢ × ٢ = ٤ ، المثلث هو الذى له ثلاثة أضلاع أو التي تشكل مجموع زواياه قائمتين) والقضـايـا التكـراريـة (الشمـس هـي الشمـس، المـاء هـو المـاء، الطالب هو الذي يذهب إلى المدرسة)، والقضايا المرادفية (الليث هو الأسد ، البُرّ هو القمح) إلخ .. أنها صادقة صدقاً مطلقاً . وهذا معناه أن الكوجيتو لم يأت بشيء جديد نجهله ، ولم يضف إلى معارفنا ، ما لا نعرفه .

٤ ـ يرى بعض الفلاسفة والمناطقة ، مثل ، غاسندي Gassendi وأرنو Arnauld أن الكوجيتو ما هو إلا كناية عن استدلال قياسي ينسج على منوال القياس الأرسطي ، الذي هاجمه ديكـارت بشدة ، أُضمـرت مقدمته الكبرى ، وهي **كل مفكر موجود** ، ويمكن صياغته على الصورة الآتية :

كل مفكر موجود	(مقدمة كبرى)
أنا (ديكارت) أفكر	(مقدمة صغرى)
أنا (ديكارت) موجود	(نتيجة)

٥ ـ إذا سلمنا بأن الكوجيتو كناية عن قضية تحليلية ، فذلك يقتضي منا التسليم أيضاً ، بأنه كناية عن قضية صورية بحتة فارغة من أي مضمون تجريبي ، كما هو الحال تماما ، بالنسبة إلى قضايا المنطق الصوري والرياضيات . وما هو صوري لا يمكن أن يصلح أساساً لإثبات أي شيء خارجي أو حسي ، أو بالأحرى لإثبات أي شيء خارج عن نطاق العقل ، كإثبات وجود الله أو العالم الخارجي مثلاً .

إن القضية التحليلية لا تصلح أساساً لأية قضية إخبارية . فالقضية التحليلية نطاقها العقل ؛ والقضية الإخبارية نطاقها العالم الخارجي ، وأساسها الحس والتجربة .

وإذن فليس لديكارت أن يزعم بأنه قد أثبت وجود الله والعالم الخارجي ، بمجرد إثبات أن لديه في ذهنه ، فكرة عن وجود كائن كامل لامتناه ، وكذلك فكرة عن وجود العالم الخارجي ؛ وإنما له فقط أن يثبت في عالم الذهن ما يشاء من موجودات ، دون أن ينتقل بذلك إلى تقرير الوجود الفعلي .

وعلى ذلك ، فالكوجيتو ، الذي هو عبارة عن قضية تحليلية ، لا يمكن أن يصلح أساساً لإثبات وجود الله إثباتاً فعلياً أو حسياً ، وكذلك لإثبات وجود العالم الخارجي إلخ .. لأن من خصائص القضية التحليلية هي أنها لا تخبرنا بشيء جديد نجهله أصلاً ..

٦ ـ إن الكوجيتو عبارة عن قضية ذاتية محضة يقرر صدقها ويقينها ، الإحساس أو الشعور بذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، فان يقين الكوجيتو قد يُماثل إلى حد بعيد، اليقين المتأتي من الأحلام. فنحن نعتقد بيقينية ما نراه في الأحلام ، بالرغم من عدم وجود ما يماثل هذا اليقين ، على صعيد الواقع أو الطبيعة . والعالم الخارجي ، قد لا يكون له وجود مستقل بحد ذاته ، عن الوجود الذهني أو الإحساس بوجوده .

يقول برتراند راسل Russell في كتابه : **مشاكل الفلسفة** « ومن

الشائع في الفلسفة .. أنه يوجد فرضان متضـادان قابـلان لأن يفسرا جميع الوقائع . فيمكن مثلاً أن تكون الحياة حلماً طويلاً وأن يكون للعالم الخارجي من الحقيقة ما للأشياء التي نراها في الحلم فقط . ولكن بالرغم من أن هذه النظرية لا تبدو متعارضة مع الوقائع المعروفة فليس هناك من سبب يدعونا لتفضيلها على نظريـة الإدراك العادي التي تـذهب إلى أن الأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى توجد حقيقة وهكذا .. » [١] .

٧ ـ إذا كان الفكر سابقاً للوجود المادي عند ديكارت ؛ وإذا كان الفكر عنده هو الذي يكوِّن ماهية الانسـان وحقيقته بـالتمام ، فمـا هو حكم المجنون أو الطفل الرضيع الذي يتصرف بدون غاية محدّدة، بنظر ديكارت يا ترى ؟ وهل هو مخلوق مفكر ، وبالتـالي مخلوق موجـود ، أم ماذا ؟ وإذا لم يكن مخلوقـاً مفكراً ، هـل هـو مجـرد حيـوان أعجم كسـائـر الحيوانات العجماوات أو كسائر الجمادات ؟ .

---

(١) ترجمة محمد عماد الدين اسماعيل وعطية هنا ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٧ ، ص ١٠٥ .

المنهج الديكارتي

لقد انتهى الشك بديكارت ـ كما رأينا ـ إلى اكتشاف ما يسمى بـ الكوجيتو « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ، الذي كان الأساس ، الذي أقام عليه ديكارت ، صرح فلسفته ، ومنهجه كله . للبحث عن الحقيقة . ومن خلال الكوجيتو ، الذي أثبت ديكارت بواسطته ، وجود نفسه كموجود مفكر ، واستطراداً ، وجود نفسه كجسم مادي حي ، إنتقل لإثبات وجود الله ، ثم بعد ذلك ، لإثبات وجود العالم الخارجي الخ ..

والجدير بالذكر ، أن من أهم العوامل التي ساعدت على شهرة ديكارت وتلقيبه بـ « أبو الفلسفة الحديثة » ، هو المنهج « الجديد » الذي ابتكره ، وأقام عليه فلسفته كلها ، والذي يغاير تمام المغايرة ، مناهج البحث الفلسفي التقليدية ، التي كانت سائدة حتى عهده ، والمتمثلة على الأخص بالمنهج الاستدلالي الأرسطي وكذلك بالمنهج الاستقرائي البيكوني[1] ، أو منطق بيكون الذي ظهر الى حيز الوجود عام ١٦٢٠ ، تحت عنوان « الأرغانون الجديد Novum organon ».

---

(١) نسبة إلى فرنسيس بيكون .

يقول ديكارت « .. وكما أن كثرة القوانين كثيراً ماتهيء المعاذير للنقائص بحيث تكون الدولة خيراً حكماً ونظاماً عندما لا يكون لديها من القوانين إلا قليل جداً ، فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة ، كذلك اعتقدت أنه بدلاً من هذا العدد الكبير من المبادىء التي يتألف منها المنطق ، فالأربعة التالية حسبي ، بشرط أن يكون عزمي على ألا أخل مرة واحدة بمراعاتها صادقاً ودائماً . **الأولى** ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك : بمعنى أن أتجنب بعناية التهور ، والسبق الى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل في أحكامي إلاَّ ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك »[1] .

هذا ، ويمكن أن نميز في منهج البحث الفلسفي الديكارتي الذي يعتمد على وضوح المبادىء ويقين النتائج ، بين الأسس التي قام عليها هذا المنهج وبين قواعد هذا المنهج .

١ ـ أسس المنهج الديكارتي

يقوم المنهج الديكارتي على أساسين :

١ ـ البداهة

٢ ـ الاستنباط

أ ـ البداهة :

وهي الرؤية الذهنية المباشرة للأشياء ، أو العيان المباشر لها ، دون أن يخامرنا أدنى شك في صحة هذه الرؤية أو العيان . وبعبارة أخرى ، البداهة ، نوع من المعرفة المباشرة ، ينتقل فيه الذهن أو العقل ، من شيء معلوم ، إلى شيء مجهول ، انتقالاً ، ليس فيه تفكر أو زمن . كقولنا : المساويان في كل منهما لثالث ، متساويان ، الكل أكبر من

---

(١) ديكارت ، مقال عن المنهج ، القسم الثاني .

الجزء ، المثلث شكل مؤلف من ثلاثة خطوط ، كل جسم مادي ، له شكل وحجم ووزن الخ ..

وبذلك ، فإن البداهة الديكارتية ، تختلف عن الحدس . فالحدس ، عند المناطقة العرب ، كابن سينا ، مثلاً ، معناه : سرعة الإنتقال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة ، وهذا لا يتم إلا في الزمن ، مهما قلَّ ؛ في حين أن البداهة لا تحتاج إلى زمن مهما قصر .

هذا ، ويميز ديكارت ، بين العيان الذهني المباشر أو الرؤية العقلية المباشرة ، والرؤية الحسية . **فالرؤية الحسية** لا ترقى إلى درجة البداهة أو الرؤية الذهنية ، لأنها تقوم على الحواس ، وهذه خادعة في أحيان كثيرة ، ولا يمكن أن تصلح أساساً لأية معرفة يقينية .

كما يميز بين أحكام البداهة وأحكام الخيال . **فالخيال** لا ضابط له ، وأحكامه تختلف من شخص إلى آخر ، بعكس البداهة ، التي لا اختلاف في أحكامها باختلاف الأشخاص .

وإذا ما تساءلنا عن الأسباب التي تجعل أحكام البداهة لا يرقى إليها الشك ؟ يجيب ديكارت ، بأن ذلك يعود إلى طبيعة الفكرة البديهية نفسها ، التي تتميز بخاصيتين أساسيتين : الوضوح من ناحية والتميز من ناحية ثانية .

« .. إني قادر .. على تقرير هذه القاعدة العامة وهي أن الأشياء التي نتذهنها بوضوح تام وتمييز تام ، هي صحيحة كلها »[١] .

الوضوح clarté

الفكرة الواضحة ، هي الفكرة الجلية بحدِّ ذاتها ، التي لا تحتاج إلى تفسير ، لأن العقل يذعن لها ولا يشك فيها كما هو الحال بالنسبة إلى

---

(١) تاملات في الفلسفة الأولى ، التأمل الثالث .

الأفكار الغامضة أو المعقدة ، التي تحتاج إلى التفسير والتوضيح لتصبح مقبولة من لدن العقل . (يرى ديفيد هيوم أن صدق الفكرة ناتج عن درجة وضوحها في الذهن) .

التميز Distinction

الفكرة المتميزة ، هي الفكرة التي لا يلتبس معناها في الذهن مع معنى فكرة اخرى ،وإنما يبقى الذهن يميِّز بينها وبين غيرهامن الأفكار، سواء منها الواضحة أو غير الواضحة . فقولي مثلاً · أنا أرغب ، أنا أحب ، أنا أتخيل ، الخ .. يدخل في نطاق الأفكار البديهية الواضحة المتميزة ، فيما بينها ، وبين الأفكار الأخرى : على أساس أنه لا يمكن أن أقوم بهذه الأفعال ، دون أن أكون معتقداً بوجودي الحسي ، ومدركاً للتمايز القائم فيما بينها من حيث المعنى .

يقول ديكارت في حدِّه للبداهة « لا أعني بالبداهة الاعتقاد في شهادة الحواس المتغيرة أو أحكام الخيال الخادعة .. ولكني أعني بها تصور النفس السليمة المنتبهة ، تصوراً هو من السهولة والتميز ، بحيث لا يبقى أي شك فيما نفهمه ، أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية »[١] .

ب ـ الاستنباط

وهو كناية عن عملية عقلية ، ننتقل بواسطتها ، من فكرة ، تكون عادة بديهية ، إلى فكرة أخرى جديدة ، تكون نتيجة لازمة لها : ومن هذه الفكرة أو النتيجة ، إلى فكرة اخرى أو نتيجة أخرى ، مجهولة لنا ، تصدر عنها بالضرورة . وعلى هذا ، فالإستنباط ، نوع من الإستدلال الرياضي ، ننطلق فيه من فكرة أولى بديهية لاكتشاف حقائق جديدة ،

---

(١) المقال عن المنهج ، ترجمة الحضيري ، ص ٩٣ .

مجهولة لنا ، ليست مخبوءة في الفكرة الأولى أو لا تتضمنها ، كما هو الحال بالنسبة الى القياس أو الاستدلال القياسي

ولا شك في أن الإستنباط أقل مرتبة من البداهة . فالفكرة البديهية لا تثير أدنى شك في صدقها : أما الفكرة المستنبطة ، فيمكن الشك فيها ، لأنها قد لا تكون بديهية بالضرورة ، بالرغم من اعتمادها على فكرة بديهية ، وذلك لأنها نتيجة التفكر في الزمن .

ومع هذا ،يذهب هملان Hamelan في كتابه **مذهب ديكارت** إلى القول . «إن الإستنباط الديكارتي نوع من البداهة» وإلى حدّ إدماج الإستنباط بالبداهة . فإذا كانت البداهة ، تعني ، إدراك الطبائع البسيطة ، فإن الإستنباط ، ليس إلا إدراك العلائق أو الروابط القائمة بين هذه الطبائع البسيطة عن طريق البداهة .

وإذا كان من الممكن أن يكون الإستنباط المستند الى فكرة بديهية ، بديهياً كذلك ، فإن الاستنباط المستند الى فكرة غير بديهية ، لا يمكن أن يكون بديهياً ، مهما كان صحيحاً في صورته الخارجية .

« إن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ ليس ببديهي لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التي أقاموها على مثل تلك المبادىء لم تستطع أن تؤديهم الى المعرفة اليقينية لشيء واحد ، ولم تستطع بالتالي أن تجعلهم يتقدمون خطوة واحدة في البحث عن الحكمة»[1] .

٢ ـ قواعد المنهج الديكارتي

وهي تتمثل في قواعد أربع ، يقول عنها ديكارت ، إنها « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، وتبلغ بالنفس الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها ،

---

(١) مبادىء الفلسفة ، ص ٥٩ (نقلاً عن . مقال عن المنهج ص ١٨) .

دون أن تضيع في جهود غير نافعة ، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج »[1] . وهي على التوالي :

١ ـ قاعدة اليقين أو البداهة

ومعناها ألا نثق في شيء ما أو نقبل به على أنه صواب ، إلا بعد أن نعمل ذهننا في كل الأفكار التي نمتلكها ، سواء كان امتلاكنا لها حاصلاً عن طريق الوراثة أو الاكتساب ، حتى لا يبقى في عقولنا إلا الأفكار التي يسلم بها كل ذي عقل سليم ، ولا يمكن أن يشك بها أو يرفضها . والوسيلة الى ذلك ممكنة ، وهي تكون عن طريق مراعاة ثلاثة مبادىء :

١ ـ تجنب التسرع في الأحكام .
٢ ـ عدم الميل مع الهوى .
٣ ـ عدم قبول شيء غير بديهي .

أ ـ تجنب التسرع في الأحكام précipitation لأن التسرع في إطلاق الأحكام ، من عيوب الإنسان ، الذي يميل بطبعه ، على حد قول فرنسيس بيكون ، في نظريته ، الأوهام الأربعة ، الى تجنب الجهد ، وإلى إصدار الأحكام جزافاً . ولذا لا بد من إعمال الفكر أو النظر قبل إلقاء أو إصدار الأحكام .

ب ـ عدم الميل مع الهوى prévention لأن عكس ذلك،يبعد الباحث عن النهج العلمي الصحيح ، الذي ينبغي اتباعه في البحث . وهذا المبدأ يتمثل في التأييد العاطفي العشوائي لآراء أو أفكار شخص ما (قريب . فيلسوف . أديب . سياسي الخ ..) دون بحث وتمحيص .

ج ـ عدم قبول شيء غير بديهي لأن عكس ذلك ، يورث الإضطراب في الذهن ، نتيجة غموض ما فيه من أفكار . وهذا إذن ، يقتضي إبتداء ، عدم

---

(١) مقال عن المنهج ، القسم الثاني .

قبول أي شيء ، سواء كان ذلك فكرة أو رأياً أو معتقداً ، إلا إذا توفر فيه شرطا البداهة ، وهما كما سبق ورأينا الوضوح التام والتميز المطلق .

يقول ديكارت يجب « ألا أقبل شيئاً على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك بمعنى أن أتجنب بعناية التهور ، والسبق الى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل امام عقلي في جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك »[1] .

٢ ـ قاعدة التحليل

ومعناها تقسيم المعضلة المستعصية على الفهم والحل ، إلى عناصرها المكونة لها ، أو إلى أكبر قدر ممكن من العناصر أو الأجزاء التي تنحلّ إليها ، وبقدر ما تدعو الحاجة الى ذلك .

وإذن ، فإن هذه القاعدة ، تفترض إبتداء ، مشكلة عويصة أو معقدة ؛ لأن ما هو بديهي أو واضح متميز ، ليس بحاجة الى تحليل ، لأنه يكون مقبولاً دون شك أو تساؤل . والتحليل يجب أن يؤدي في نهاية المطاف الى فهم المشكلة ، ومعرفة الحل المناسب لها ، لأن التحليل ما هو إلا كناية عن تجزئة المشكلة الى عناصرها البسيطة المكونة لها ، ومعرفتها معرفة مباشرة ، سواء عن طريق البداهة أو الاستنباط المرتكز الى الأفكار البديهية فيها .

فإذا كان لدينا للدراسة ، مشكلة اجتماعية بارزة ، كالطلاق أو انحلال الأسرة أو تعاطي المخدرات مثلاً ، فما علينا إلا أن نأخذ عينة من الأفراد ، تمثل موضوع المشكلة ، فنحصي عددهم ، ثم ندرس بالتفصيل حالة كل منهم على حدة ، وبعدها نتعرف على القواسم

---

(١) المرجع نفسه ، القسم الثاني

المشتركة التي تجمع بين جميع عللهم ، وأخيراً نصف العلاج اللازم لهذه المشكلة ، الداء .

يقول ديكارت « أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، على قدر ما تدعو الحاجة الى حلّها على خير الوجوه »[1] .

٣ ـ قاعدة التأليف أو التركيب

وهي أهم القواعد بنظر ديكارت ، الذي يذهب الى حدِّ القول : إن المنهج بأجمعه ينحصر فيها . « ينحصر المنهج بأجمعه في أن نرتب وننظم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل اليها لاستكشاف بعض الحقائق . ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة ، إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة الى قضايا أبسط ، وإذا بدأنا من الادراك البديهي لأبسط الأشياء كلها ، فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدرجات الى معرفة سائر الأشياء »[2] . كما أنها أساس المنهج الديكارتي بنظر هملان ، في كتابه عن مذهب ديكارت .

ومعناها أن نؤلف من جديد بين عناصر أو أجزاء المشكلة أو الفكرة التي ندرسها ، والتي قمنا بتحليلها ، تأليفاً رياضياً ، بادئين بأبسط العناصر ، فالأقل بساطة ، فالأقل أقل بساطة ، وهكذا دواليك .. في التسلسل المنطقي . وليس من الضروري أبداً ، أن نعيد ترتيب عناصر المشكلة ، كما كانت عليه من قبل ، وإنما لنا أن نبدِّل أو نعدِّل في هذا التراتب ، إذا كان ذلك يساعد على الفهم والحلّ . وبالطبع ، قد لا تحل المشكلة كلياً ، بمجرد تحليلها الى عناصرها ، وتبقى في بعض أجزائها

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) مقال عن المنهج ، ص ص ٩٦ ـ ٩٧ .

مستعصية على الحل ، فينصب والحال هذه،إهتمامنا على هذه الأجزاء ، للتمكن من فهمها .

وقد عبر ديكارت عن هذه القاعدة ، بقوله · « أن أرتب أفكاري بادئاً بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ، ثم متدرجاً شيئاً فشيئاً حتى أصل الى معرفة ما هو أعقد ، وإذا اقتضى الحال مني ، فرضت ترتيباً معيناً بين الأفكار التي ليس من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضاً »[1] .

٤ ـ قاعدة الاستقراء التام أو الاحصاء الشامل

وهي تعني وجوب عدم إغفال دراسة أي عنصر من عناصر المشكلة ، موضوع البحث . فقد تتعدد الحدود (العناصر ، الأجزاء) في المشكلة ، وإهمال دراسة أي منها ، يعقّد الأمر ، بحيث يصبح من المتعذر إدراك العلاقات القائمة فيما بينها إدراكاً بديهياً ، واستطراداً ، إدراك العلاقة القائمة بين الحد الأول والحد الأخير ، الذي يؤلف النتيجة .

وإذن ، فالغاية المتوخاة من هذه القاعدة ، هي النظر ملياً في كل الحدود التي تؤلف موضوع المشكلة ، والتي تكوّن سلسلة الاستدلال الإستنباطي ، بغية إدراك العلائق القائمة فيما بينها ، إدراكاً بديهياً من ناحية ، ثم استنباط الحكم النهائي ، الذي يبلغ مرتبة البداهة ، من حيث اليقين .

يقول ديكارت « ينبغي في كل حالة أن أقوم بالاحصاءات التامة والمراجعات الكاملة بحيث أوقن من أنني لم أغفل من جوانب المشكلة شيئاً »[2] .

---

(١) المصدر نفسه، القسم الثاني.

(٢) المصدر نفسه.

نظرية ديكارت في الأفكار

إن اعتقاد ديكارت بصدق الأفكار الفطرية أو البديهية ، كالكوجيتو ، وفكرة الكائن الكامل ، ومسائل الحساب والهندسة البسيطة الخ فقط ، دون غيرها ، يطرح التساؤل ، عن الأنواع المختلفة للأفكار بنظره ، كما يطرح بالتالي التساؤل عن طبيعة الأفكار الفطرية ومصدرها .

أ ـ أنواع الأفكار

يميز ديكارت بين ثلاثة أنواع من الأفكار :

١ ـ الأفكار الحسية أو الإنطباعية (أو الأفكار الطارئة)

٢ ـ الأفكار الخيالية (أو الأفكار المصطنعة)

٣ ـ الأفكار الفطرية (أو الأفكار الطبيعية)

١ ـ الأفكار الحسية

وهي الأفكار التي يستفيدها الإنسان من الأشياء أو الموجودات عند اتصاله بالعالم الخارجي ، عن طريق الحواس الخمس . كأفكارنا

مثلاً ، عن اللون والطعم والحجم والشكل ، التي تنطبع في أذهاننا ، عند احتكاكنا بالعالم المادي . وهذه الأفكار لا قيمة لها من حيث المعرفة بنظر ديكارت ، لأنها لا تمثل معرفة صحيحة ودقيقة للأشياء ، فضلاً عن أنها لا تصلح لأن تكون أساساً لمعرفة فلسفية أو علمية دقيقة ، وذلك لأنهـا نوع من الإدراك الحسي الخادع .

وهي معرفة بالصفات الثانوية للأشياء بنظر **جون لوك** .

٢ ـ الأفكار الخيالية

وهي أفكار لا قيمة لها من الناحية الموضوعية ، وبالتالي لا يمكن أن تصلح أساساً لبناء معرفـة علمية صحيحـة ، وذلك لأنها من صنـع المخيلة ونتاجها ، ولا وجود لها في عالم الواقع ، وإن كـانت عناصـرها موجودة فيـه بالفعـل ، كأفكـارنا مثـلاً ، عن الحصان المجنَّـح والغول والعنقاء وأكّال الكبد ، وإنسان أبي الهول ، الذي له شكل إنسان وجسم حيوان .

٣ ـ الأفكار الفطرية

وهي الأفكار التي لا دخل للخيال في حياكتها ، ولا شأن للملاحظة الحسية والتجربة في صنعها ، وإن كان الاختبار الحسي يدلل على صحتها . وهذه الأفكار عبارة عن أفكار بديهية حدسية ، يؤمن بها كل إنسـان عاقـل ، لأنها لا تثـير أدنى شـك في صحتهـا ، ولأنهـا تتصف بالوضوح المطلق ، وتتميز فيما بينها ، تميزاً لا لبس فيه ولا غموض .

وهذه الأفكار ، مثل . فكرة الكوجيتو ، والكـل أكبر من الجـزء ، والمثلث يتـألف من ثلاثـة أضلع ، والشيء لا يخـرج من لاشـيء ،وإذا ساوى شيئان كل منهما شيئاً ثالثاً ، كانا متساويين بداهة ، أو الأشياء التي يتساوى كل منها مع شيء معـين تكون مسـاوية بعضهـا لبعض ، ووجـود النفس ، ووجود الله ، والعـالم الخارجي الخ .. هي وحـدهـا

الصالحة لأن تكون أساساً في بناء معرفة فلسفية وعلمية صحيحة .
« (أخذت على نفسي) .. ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم يظهر لي أنه أكثر وضوحاً وتوكداً من براهين أصحاب الهندسة من قبل .. ولكنني لاحظت .. بعض القوانين التي أقامها الله في الطبيعة والتي طبع في نفوسنا معارفها (أي أنها موجودة في نفوسنا بدون كسب أو تحصيل) بحيث أنه بعد التفكير فيها تفكيراً كافياً لا نقدر على الشك في أنها روعيت بدقة في كل ما هو موجود أو كل ما يحدث في العالم . وبعد ذلك ، فبالتفكير في تسلسل تلك القوانين ، بدا لي انني استكشفت حقائق كثيرة أنفع وأهم من كل ما تعلمته من قبل ، بل ومن كل ما أملت أن أتعلمه .. »[1] . « يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد ، والاشكال ، والحركات ، .. تظهر حقيقتها بينة وتتفق تماماً مع طبيعتي ، بحيث أنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً ، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل ، أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجه بعدُ فكري نحوها . وأعجب ما أجده هنا هو أني أجد في ذاتي ما لانهاية له من الأفكار المتعلقة ببعض الأشياء والتي لا يمكن أن تعدّ مجرد عدم ، وإن كانت ربما لا وجود لها خارج فكري ، وهي ليست من نسيج خيالي ، وإن كنت حراً في التفكير فيها أو عدم التفكير ، بيد أن لها طبائعها الحقيقية الثابتة . فمثلاً حين أتخيل مثلثاً فإنه حتى لو لم يوجد في أي مكان من العالم خارج فكري مثل هذا الشكل ، ولم يوجد أبداً ، فإن ثمة طبيعة أو شكلاً معيناً أو ماهية لهذا الشكل ، وهذه الطبيعة ثابتة وسرمدية ، لم أخترعها أنا ، ولا تتوقف أبداً على عقلي ؛ كذلك يظهر أنني استطيع أن أثبت عدة خواص لهذا المثلث ، وهي أن زواياه الثلاث

---

(١) مقال عن المنهج ، القسم الخامس .

تساوي قائمتين ، وأن الزاوية الكبرى يسندها الضلع الأكبر ، وخواص اخرى مشابهة اقرّ بوجودها فيه، شئتُ ذلك أو لم أشأ ، واضحة بينة جداً ، وإن كنت لم أفكر فيها من قبل على أي نحو حين تخيلت مثلثاً لأول مرة ؛ ومع ذلك لا يمكن القول إنني تخيلتها واخترعتها » . « إن الذين يصابون بمرض اليرقان ، يبصرون كل شيء أصفر اللون ؛ وكذلك فإن الكواكب والأجرام النائية جداً تظهر لنا أصغر بكثير مما هي . ثم إنه .. لا يلزمنا أن نقتنع بأمر ما إلا بيقين عقلنا . ويجدر بالملاحظة انني أقول عقلنا ، ولا أقول قط خيالنا أو حواسنا .. فمع أننا نرى الشمس واضحة جداً فإنه لا يلزمنا من أجل هذا أن نحكم بأنها ليست من الحجم إلاّ كما نراها . ونحن نستطيع أن نتخيل في تمايز رأس أسد مركباً على جسم عنز دون أن يلزمنا أن نستنتج من هذا ، أن في العالم هذا الحيوان الخراقي ، لأن العقل لا يملي علينا أن ما نراه أو نتخليه كذلك هو حقيقي .. »[١] .

مع الملاحظة ، بأن العقل العملي أو الضمير ، عند **كانط** Kant يعتمد في معرفته للحقائق ، على أسس فطرية قائمة فيه منذ الولادة ، كمقت الكذب ومحبة الخير وتقديس الواجب . كما أن المبادىء الخلقية (الحاسة الخلقية) عند **ديفيد هيوم** ، هي حقائق واقعة متفق عليها ، لا اختلاف حولها ، بين فرد وآخر ، لأن الطبيعة الإنسانية التي تميز بين الخير والشر هي واحدة لدى جميع الناس .

أما عن ماهية هذه الأفكار الفطرية ومصدرها ، فإن ديكارت ينظر إليها من وجهتين :

١ ـ فهو ينظر إليها في بعض من كتبه ـ كما هو حال الفلاسفة العقليين ، كأفلاطون مثلاً ـ على أنها الأفكار التي تتصف بخاصيتين :

---

(١) ديكارت ، **تاملات في الفلسفة** (التأمل الخامس) (نقلا عن بدوي ، **مدخل جديد الى الفلسفة** ، ص ص ١٦١ ـ١٦٢ **ومقال عن المنهج** ، القسم الرابع .

الوضوح والتميز ، ولا يمكن أن تكون موضوع شك أو برهان من قبل أيّ إنسان ، وذلك لأن مصدرها، الله، وهو الذي يزوده بها منذ عهد الولادة (لاحظ قول أفلاطون : العلم تذكر والجهل نسيان) .

٢ ـ وهو ينظر اليها تارة أخرى ، في بعض كتبه ، على أنها الأفكار التي يستفيدها الإنسان حال اكتمال قواه العقلية ، ولدى احتكاكه بالعالم الخارجي ، لأنها موجودة بالقوة في العقل منذ الولادة ، وليست موجودة بالفعل . بمعنى أن الإنسان يولد ، ولديه استعداد طبيعي ، للاعتقاد ببعض الأفكار ، حالما تكتمل مدركاته أو تنمو قواه العقلية ، تماماً كما هو الحال ، بالنسبة إلى استعداد بعض الأجسام ، للإصابة ببعض الأمراض العضوية ، كالأمراض العصبية مثلاً ، واستعداد نفوس البعض ، للبذل والعطاء الخ .

ورأينا ، أن قول ديكارت ، بأن الأفكار الفطرية ، عبارة عن أفكار يزودنا الله بها منذ عهد الطفولة أو الولادة ، لا يثبت أمام النقد . فالإنسان المولود لا يحسّ بوجود نفسه أو وجود الله أو وجود العالم الخارجي ، وإنما يحس ذلك بعد لأي من الزمن تتفاوت مدته بتفاوت نوع الإحساس . فهو مثلاً ، يحتاج حتى يحس بوجود نفسه إلى زمن أطول من الزمن الذي يحتاجه حتى يحس بوجود العالم الخارجي ؛ كما أنه يحتاج حتى يحس بأن لديه أفكاراً عن وجود الله إلى زمن أطول من الزمن الذي يحتاجه حتى يحس بوجود نفسه .

فضلاً عن أنه لو صح كلام ديكارت عن طبيعة الأفكار الفطرية ومصدرها ، فكيف يمكننا والحال إذن ، أن نفسر وجود الملاحدة بين الناس ؟

أما رأي ديكارت الثاني ، الذي يفسر وجود الأفكار الفطرية ، بالقول ، إن العقل الإنساني يولد ، ولديه استعداد فقط ، للتسليم بها

حال اكتمال نموه ، فهو رأي مقبول .

مع الإشارة إلى أن **كانط** يوافق ديكارت على رأيه هذا ، إلى حد بعيد ، بقوله ، إن العقل يولد ولديه استعداد لأن تكون به بعض التصورات القبلية A Priori المستقلة عن الملاحظة أو التجربة ، وذلك بالرغم من أن كانط يرفض التسليم بأن الله هو مصدر هذه الاستعدادات أو التصورات القبلية .

أما الفلاسفة الحسيون أو التجريبيون (الرواقيون ، جون لوك ، ديڤيد هيوم الخ ..) فيرفضون رفضاً مطلقاً كلا الرأيين (رأي ديكارت وكانط) ، ويرون أن الإنسان يولد ونفسه كالصفحة البيضاء الخالية من أي نقش أو كتابة ، وهي لا تشتمل على أي نوع من المعارف ، وإنما يبدأ الطفل بتحصيل معارفه بما يكتسبه شيئاً فشيئاً من صور الأشياء التي يشاهدها وتنطبع بها نفسه .

إن ديڤيد هيوم (١٧١١ م ـ ١٧٧٦ م) يرفض رفضاً مطلقاً نظرية الأفكار الفطرية ، ويرى أن جميع الأفكار التي يمتلكها الإنسان ، ما هي إلا كناية عن الصور الذهنية ، الناتجة عن مدركاته أو انطباعاته المحسوسة مباشرة ، عن طريق الحواس الخمس . كما يرى أن الفكرة مهما بلغت من درجة الوضوح والدقة ، فإنها لا تبلغ درجة الإحساس المباشر (المعرفة الإنطباعية) من حيث الوضوح والتميز . فالحالة المعيوشة شيء والحالة المتصورة شيء آخر . ثم إن الفكرة الواضحة الناصعة هي الفكرة الواقعية ، أما الفكرة الغامضة فهي الفكرة المتخيلة التي لا سند لها في الواقع .

هذا ، ويرى هيوم ، أن العواطف الأولية ، مثل ـ الجوع ، الجنس ، حب الحياة ، الرأفة بالأطفال ، حب الجميل ، كره القبيح ، المشاركة الوجدانية ـ ما هي إلا عواطف فطرية طبيعية ، لأن لا علل ظاهرة لها .

الثنائية الديكارتية

Dualisme

يستنتج ديكارت من مبدئه الذي توصل إليه « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ، أن النفس شيء ، والجسم شيء آخر . ولهذا ، فهو يميز تمييزاً حاسماً بين النفس والجسم ، في الإنسان ، ويرى أن كلاً منهما يؤلف جوهراً مستقلاً عن الآخر ومغايراً له . (لعل أفلاطون هو أول من ميز بين الذهن والمادة) . فالنفس جوهر ماهيته : فكر . والجسم جوهر ماهيته : إمتداد ؛ وهو يتخذ شكلاً معيناً ووضعاً محدداً كسائر أجزاء العالم المادي ؛ وتحكمه قوانين الطبيعة ، التي تحكم العالم المادي ، بحيث أننا إذا توصلنا إلى معرفة كل أسرار علم الطبيعة ، فإنه يتسنىٰ لنا عند ذلك ، معرفة كل ما هو غامض لنا من الإنسان ، من حيث هو جسم .

وقد جاء ديكارت بأدلة ثلاثة ، لإثبات التمايز الحاصل بين النفس والجسم ، هي :

١ ـ دليل الأنّية

يرى ديكارت في كتابه مبادىء الفلسفة وكذلك في كتابه تأملات

ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى[1]،أنه بامكاننا الافتراض بأنه لا جسم لنا وحتى لا وجود للعالم الخارجي،من أرض وسماء وماء وشجر الخ.. أو بالاحرى ، التغافل عن كل ما هو مادي حسي ، سواء كان ذلك بالنسبة إلى وجودنا ، كشيء حسي أو محسوس ، أو وجود العالم الخارجي ، ولكنه لا يمكننا أبداً تجاهل وجودنا ، كنفس مفكرة ، ولا يمكننا الشك في ذلك .

وبهذا ، تكون أنيتنا موجودة ، بالرغم من افتراضنا لعدم وجودنا ، كجسم مادي ؛ وبالتالي تكون النفس شيئاً مبايناً للجسم ، لا يفترض وجودها وجود الجسم ، وبالتالي لا يقتضي وجودها تحيّز في مكان معين أو مادة .

وهذا الدليل ، الذي يستند إلى الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر إذن فأنا موجود » نرى له أثراً عند ، إبن سينا ، من خلال برهانه « الرجل المعلق في الفضاء » في محاولته للتدليل على وجود النفس وخلودها . فقد افترض **إبن سينا** وجود رجل معلق في الفضاء ، لا علم ولا دراية له ، بأي عضو من أعضاء جسمه ، ومع ذلك فقد رأى بأنه يحس بوجود أنيته أي بوجوده كنفس لا كجسم ، أو كإنسان مؤلف من نفس وجسد .

« ولنعد ما سلف ذكره منا ، فنقول : لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه . واتفق ان لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتاً ، جهل وجود جميع أعضائه ، ويعلم وجود أنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب .. »[2] . « ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاءها ولا تتلابس أعضاؤها بل هي

---

(١) التأمل السادس .

(٢) الشفاء، ص ٣٦٣ .

منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها »[1] .

وقد يكون ديكارت استفاد دليله هذا من إبن سينا ، الذي كانت كتبه وبخاصة الشفاء ، مترجمة إلى اللاتينية ، وذلك قبل ديكارت .

٢ ـ دليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة :

وأساس هذا الدليل ، هو أن البدن مثل كل الأجسام ، قابل للقسمة . وهو يتألف أصلاً من أجزاء عديدة ظاهرة للعيان . ففيه الذراعان والساقان والقدمان والعينان والأذنان الخ..ولو فقد الانسان أي عضو من أعضائه ، كالساقين أو اليدين أو العينين ، أو كل هذه مجتمعة ، فإنه يبقى موجوداً كإنسان ، من حيث النفس ، ومحتفظاً بأنيته كإنسان مفكر . وإذن ، فإنّ فقْد الإنسان جزءاً ما ، من بدنه ، لا يؤثر البتة على كيانه كإنسان مفكر موجود .

أما في حال النفس ، فالأمر مختلف تماماً كل الاختلاف ، لأن النفس وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة أو القسمة . فالأنا واحدة في الإنسان ، بالرغم من تعدد وجوهها أو مظاهر نشاطها . فإذا قلت : أنا أريد ، أنا أضحك ، أنا أكتب ، أنا أقرأ ، أنا أحس ، أنا أتخيل ، أنا أبغض الخ .. فلا يعني ذلك على الإطلاق ، أن النفس التي تريد هي غير النفس التي تضحك أو التي تكتب أو التي تقرأ أو تحس أو تتخيل أو تبغض ؛ وبمعنى آخر ، لا يعني ذلك ، أن هناك جزءاً من نفسي ، هو الذي يريد ما يريده ، وجزءاً آخر هو الذي يضحك ، وجزءاً ثالثاً هو الذي يكتب ، أو يقرأ ، وهلمّجرا . وإنما نفسي الواحدة بكليتها ، هي التي تقوم بهذه الأفعال قاطبة .

« إن الإختلاف عظيم بين النفس والبدن . إن البدن بطبيعته قابل

---

(١) الإشارات والتنبيهات ، ص ١١٩

دائماً للقسمة . وإن النفس غير قابلة للقسمة على الإطلاق ، إذ أنـه في الواقع عندما أنظر فيها ، أي عندمـا أنظر في نفسي من جهـة أنني شيء يفكر ، فانني لا أستـطيع أن أميـز في نفسي أجزاء مـا ، ولكنني أعرف وأتصور تصوراً جدّ واضح أنني شيء واحد تام على الاطلاق . ومع أن النفس كلها تبدو متحدة مع البدن كله ، فانـه إذا فصلت عنه سـاق أو ذراع أو أي جزء آخر ، فإنني أعرف خير معرفة أنه لم يفصل من أجل هذا أي شيء من نفسي . وإن قوى الإرادة والإحساس والتصور الخ .. لا يمكن أن يقال عنها قولاً صحيحاً إنها أجزاء النفس ، لأن النفس التي تتصرف بتمامها في الإرادة وتتصرف بتمامها في الإحساس والتصور هي واحدة بعينها . ولكن الأمر على نقيض هذا فيما يتعلق بالأشياء الجسمية أو المتحيزة لأنني لا أقدر على أن أتخيل منهـا شيئاً واحـداً مهما كـان صغيراً ، لا يسهل عليّ تجزئته في الوهم أو لا يقسمه عقلي بسهولة كبيرة إلى أقسام كثيرة ، وبالتالي لا أعرف أنه غير قابل للقسمة »[1] .

ودليل وحدة النفس ، هذا ، نجده أيضـاً عند إبن سينـا ، الذي يـرى أن النفس تتبدّى واحـدة ، بـالرغم من أن لهـا قـوى مختلفـة ، كـالغضبية والشهـوانية الخ .. فقـولنا ، أننـا أحسسنـا ، فغضبنـا ، فنهضنـا، لا يعنـي أن شيئـاً منـا قـد أحـسّ، وشيئـاً آخـر قـد غضـب، وشيئـاً آخر قد نهض ، وإنما الذي أحس هو نفسه الذي غضب ونهض الخ ..

« إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة »[2] .

كما نجده كذلك ، عند **الغزالي** ، الذي أثبت أن النفس ، جوهـر

---

(١) **تاملات ميتافيزيقية** .. التأمل ٦ .

(٢) النجاه ، طبعة القاهرة ، ص ص ٢١٠ ـ ٢١٥ .

غير منقسم ولا متحيز ، في عشرة براهين ، ساقها في مؤلفاته المختلفة : مقاصد الفلاسفة[1] وتهافت الفلاسفة[2] الخ .. ومن جملة براهينه على ذلك ، قوله . « إنه قد يحل في النفس من العلم مالا يقبل القسمة مثل الكليات المجردة ، وإذن يكون محله وهو النفس غير منقسم » .

فضلاً عن أننا نجده عند **إبن حزم** أيضاً ، في كتابه **الفصل في الملل والنحل**[3] الذي يرى ، أن النفس «جوهر قائم بذاته ، حامل لأعراضه ، لا متحرك ، ولا منقسم ، ولا متمكن ، أي لا في مكان » .

والجدير بالذكر ، أن **ديڤيد هيوم** ينكر تماماً ، وجود النفس أو الروح أو الذات الواحدة الدائمة البسيطة ، التي تؤلف ماهية الانسان الفرد ، لاننا لا نحس بوجودها مباشرة ، لا عن طريق الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة .

وهو يرى أن أية فكرة ، كفكرة وجود النفس ، لابد لكي تكون مفهومة ومقبولة لدينا ، من أن تكون نسخة من انطباع حسي سبق وأن رأيناه أو لمسناه أو عشناه . ونحن لا نعرف انطباعاً حسياً معيناً لدينا ، يمكن أن يكون الأصل ، الذي نرجع إليه هذه الفكرة لدينا .

وعلى هذا ،فإن فكرة النفس أو الذات ما هي إلا من خلق الوهم والخيال ، لأنه لا وجود لها . إننا إذا ما حاولنا التفكر أو التأمل في هذا الذي نسميه « النفس » حتى نكون على صلة مباشرة بها ، فإننا لا نستطيع الإمساك بها ، وجلّ ما نصل إليه ، هو اننا ندرك حالة ما أو عدة حالات متعاقبة (حزن ، فرح ، ألم ، رغبة ، لذة ، حب ، كراهية الخ ...) . ولذا ، فإذا ما تعطل تفكيرنا أثناء النوم مثلاً ، فإننا لا نكون

---

(١) ص ٢٩٢ .
(٢) ط بيروت ، ١٩٢٧ ، ص ٣٠٤ .
(٣) ط القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٧ .

عند ذلك على دراية ووعي أبداً ، حتى ليمكن القول ، إننا لسنا موجودين حقاً .

وهكذا ، ينكر هيوم ، أن يكون هنالك شيء واحد متصل إسمه « نفس » ، وكل ما يراه ، هو أن الانسان ، عبارة عن مجموعة من الإدراكات المتعاقبة باستمرار . وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا يعني أن الزعم بأن هذه الادراكات المتتابعة إنما تعود إلى مبدأ واحد أو جوهر واحد ، هو الذات الواحدة التي لا تتغير ماهيتها منذ بداية الحياة وحتى نهايتها ، إنما هو نوع من الوهم ليس إلا ..

إن النفس أو الروح أو الذات ، ككل الأشياء الخفية ، ما هي إلا مجرد الفاظ ، تعبر عن أوهام وخيالات ، لأن هذه النفس أو الذات التي نخلعها على الانسان ، لا وجود عينياً لها ، وليست هي بالتالي ، إلا كناية عن مجموعة من الحالات أو الإحساسات الكثيرة المتنوعة .

٣ ـ دليل إدراك النفس للمعقولات البسيطة

وهذا الدليل ، يقوم على ملاحظة أن النفس تتعقل بالفطرة ، مبادىء أولية بسيطة ، لا تنحل إلى أجزاء أكثر منها بساطة ، ولا تتمظهر في شكل مادي أو أية صورة . ومن الطبيعي والحال هذه ، أن تكون النفس الحاملة لهذه البسائط ، جوهراً بسيطاً ، غير قابل للقسمة .

ومن كل هذه الحجج التي يوردها ديكارت ، لإثبات التمايز والتغاير بين النفس والبدن ، يستنتج ، بأن النفس ليست عرضة للفناء كالجسد ، وإنما هي خالدة . مع الملاحظة بأن ديكارت ، لم يتعرض لمسألة خلود الروح ، وقد جعل ذلك من اختصاص الدين أو الوحي ، الذي تبقى حقائقه فوق الفهم ، وفوق العقل واستدلالاته[١] .

---

(١) مقال عن المنهج وتاملات ميتافيزيقية .

« .. أطنبت هنا قليلاً في الكلام على مسألة الروح لأنها من أهم المسائل ؛ إذ ليس هناك خطأ بعد خطأ الجاحدين لله .. كتوهم أن روح الحيوانات هي من نفس طبيعة روحنا ، ويتبع هذا التوهم ، أنه ليس يوجذ ما نخشاه أو نأمله ، بعد هذه الحياة ، كشأن الذباب والنمل ، في حين أنه من علم مبلغ اختلافهما ، كان أحسن فهماً للحجج التي تثبت أن روحنا هي من طبيعة مستقلة كل الإستقلال عن الجسم ، وأنها تبعاً لهذا ليست عرضة للموت معه ... »[1].

والسؤال الذي يمكن أن يطرح ، هو : إذا سلمنا بأن النفس جوهر مستقل ومغاير تماماً للبدن ، لأنه من طبيعة مختلفة عنه ، فكيف يمكن يا ترى للنفس والبدن ، المتمايزين في طبيعتهما ، أن يتحدا ، ليكونا موجوداً واحداً ، هو الإنسان ؟ وبعبارة أخرى ، كيف يمكن لهذين الجوهرين المتمايزين في ماهيتهما ، أن يتحدا في كل واحد لا انفصام فيه بينهما ، إلا عند الموت ؟

وبمعنى آخر ، إذا كانت النفس تؤلف والبدن ، جوهرين متغايرين ، فكيف يمكن أن يتفاعلا ، ويسلك البدن سلوكاً ، يوحي بتحكم النفس أو الذهن به ؟ نعم ، كيف يمكن لذراعي مثلاً ، أن تتحرك إذا أردت ذلك ، مع أن إرادتي كناية ، عن ظاهرة نفسية عقلية ، وحركة ذراعي ، كناية عن ظاهرة بدنية ؟ .

يرى ديكارت رداً على ذلك ، أن الجسم الإنساني ، ظاهر للعيان . وهو خاضع في كل ما يطرأ عليه ، لقوانين الطبيعة ، من غير حاجة لتفسير ذلك ، لتوسط علل غير ماديـة . أما النفس الإنسانية ، فهي موجودة في الغدة الصنوبرية ، القائمة في وسط الدماغ . وعن طريق هذه الغدة الصنوبرية ، وكذلك ما يسمى بـ « **الأرواح الحيوانية** » ، وهي كناية

---

(١) **مقال عن المنهج** ، القسم الخامس .

عن جزئيات صغيرة ودقيقة من الدم ، تتحرك بسرعة داخل الأعصاب ، يتم اتصال النفس بالبدن .

فهي - أي الأرواح الحيوانية - تتلقى من النفس ، الأوامر ، فتوصلها إلى الأعصاب والعضلات ، فيتحرك الجسم وفاقاً لطبيعته ، لتنفيذها ؛ كما تتلقى من الأعصاب ، الرسائل الواردة من العالم الخارجي ، فتوصلها إلى النفس . فإذا أرادت النفس شيئاً ما ، حركت الغدة الصنوبرية المتحدة بها ، الحركة اللازمة ، لإحداث الفعل ، فتحرِّك الغدة الصنوبرية ، بدورها ، الأرواح الحيوانية ، التي تتحرك بدورها بسرعة داخل الأعصاب ، لتنفيذ تلك الإرادة أو الرغبة .

أما دور الجسم أو وظيفته ، فهو أنه يقوم بتبليغ النفس،جميع ما يطرأ عليه من أحداث ، بواسطة الأعصاب ، فتترجمها النفس إلى أفكار . فلو جرح إصبع لنا مثلاً ، فإننا ندرك الجرح بنفوسنا ، ولكننا ننبه إليه عن طريق الألم الحسي الحادث على الجسم . وكذلك الحال ، بالنسبة إلى الجوع والعطش . فإننا ندرك ذلك بواسطة نفوسنا ، ولكننا ننبه إلى ذلك ، بالإحساس الواقع على جسمنا ، والمتمثل بالجوع والعطش .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه مجدداً ، هو : هل إن اتحاد النفس بالبدن هو إتحاد جوهري أم اتحاد عرضي يا ترى ؟

إن التأثير المتبادل بين النفس والجسد ، يشير إلى أن اتحادهما ، هو اتحاد جوهري لا انفصام فيه ، إلا عند الموت . وعليه فإن حلول النفس في الجسد ليس كحلول القبطان في السفينة ، وإنما هو حلول أبدي ، ما دامت حياة الإنسان ، أي كحلول الدهن في السمسم والنار في الحجر الصوان . وما يؤيد ذلك ويؤكده ، هو أن الحياة الإنسانية زاخرة بالظواهر والأحاسيس والرغبات ، التي لا يمكن تفسيرها لا تفسيراً

ميكانيكياً محضاً ولا تفسيراً روحانياً محضاً ، كالفرح والحزن والحب والألم والجوع والعطش والبغض الخ ..

يقول ديكارت : « إنني لست مقيماً في جسمي كما يقيم البحار في سفينته ، ولكنني فوق ذلك متصل به اتصالاً وثيقاً ومختلط معه بحيث أؤلف معه وحدة منفردة . إذ لو لم يكن الأمر كذلك ، فما كنت لأشعر بألم إذا أصيب بدني بجرح ، وأنا الذي ليس إلا شيئاً مفكراً ، ولكني أدرك ذلك الجرح بالعقل وحده ، كما يدرك البحار بنظرة أي عطب في السفينة » . « تعلمني الطبيعة .. بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش .. الخ أنني لا أقيم فقط في بدني ، كما يقيم النوتي في السفينة ، ولكنني أتحد به اتحاداً وثيقاً ، واختلط به اختلاطاً وأمتزج امتزاجاً ، يصيرني معه شيئاً واحداً . إذ لو لم يكن الأمر كذلك ، لما كنت أحس بالألم ، عندما يجرح بدني ، أنا الشيء الذي يفكر . لكنت أدرك هذا الجرح بالذهن ، وحده ، كما يرى النوتي بالنظر عطباً في سفينته . وعندما يحتاج بدني إلى الشرب ، والطعام ، فإني أعي ذلك عينه ، دون أن تنبهني إليه أحاسيس ، مبهمة ، من الجوع والعطش . إذ أن كل أحاسيس الجوع ، والعطش ، والألم ، هذه .. الخ ليست شيئاً آخر غير أنماط مبهمة من أنماط الفكر ، تصدر عن طريق اتحاد النفس بالجسم ، وامتزاج بعضهما ببعض . إنها تنبثق من هذا الاتحاد »[1] .

ولكن السؤال يبقى دائماً ، حول كيفية حصول هذا الاتحاد ، ما بين النفس والجسد ؟

لقد رأى ديكارت في بداية الأمر ، أن هذا الاتحاد حاصل عن طريق الغدة الصنوبرية والأرواح الحيوانية ؛ ولكنه صرح في أواخر أيامه ، بأننا نعرف معرفة تامة ، أن النفس والبدن متحدان ، ونحن

---

(١) ديكارت ، تأملات في الفلسفة الاولى ، التأمل السادس .

نحس ذلك وندركه ، بـالبداهـة . وإذا ما أراد أحـد بالرغم من هـذا ، البرهان العلمي على ذلك ، فان المشكلة ولا شك ، تستعصي عـلى الحل ، لأننا لا نستطيع الإتيان ببرهان على ذلك . فقد أراد الله بإرادته المطلقة مثل هذا الاتحاد ، وهو حقيقة خارقة ، بالرغم من أنها لا تتفق وطبائـع الأشياء أو الأمور ، بالنسبة إلى عقولنا المحدودة .

« ... إذا كان هناك بعض من الناس من لم يقتنعوا إقتناعاً كافياً بوجود الله ووجـود أنفسهم ، بالحجـج التي أوردتها ، فـاني أريد ان يعرفوا أن كل الأشياء الأخرى التي يرون أنهم أكثر وثوقـاً بها ، وذلك مثل أن يكون للمرء جسم ، وأن توجد الكواكب والأرض ، وما شابهها من الأمور ، هي أقل ثبوتاً .. »[1] .

ملاحظات على الثنائية الديكارتية

أولاً : إن نـظرية ديكـارت عن التفاعـل الحـاصـل بـين النفس والجسد ، بالرغم من التغاير والتمايز بينهما ، نظرية تبدو مستحيلة على القبول ، لأنها منافية لعلم الطبيعة الميكانيكي ، الذي قـال به ديكـارت نفسه .

لقد قال ديكارت ، إن البدن جوهر مادي كسائر الأجسام المـادية الطبيعيـة ، وقد بثّ الله فيـه مقداراً معينـاً من الحركـة ، لا يزيـد ولا ينقص . وبناء عليه ، فهو يرى أن كل جسم يبقى على ما هو عليه ، وهو يتحرك دائماً في اتجاه معين ، ما لم يعرض له جسم آخر ، يغير من اتجاه حركته ، وهذا ما يعرف في علم الطبيعة باسم **قانون القصور الذاتي** .

ونحن إذا سلمنا مع ديكارت ، بأن النفس إذا ما أرادت شيئاً ما ، فـإنها تحـرك الغدة الصنـوبريـة ، الحركـة اللازمة ، لإحـداث الفعل

---

(١) مقال عن المنهج ، القسم الرابع .

المنـاسب ، لتنفيذ تلك المشيئـة ؛ فمعنى ذلك ، أننا نسلم بخلق حـركة جديدة ليست ناتجة عن حركة أخرى سابقة لها ، وغير ناتجة أصلاً عن جسم مادي طبيعي تحكمه قوانين الطبيعة : لأن النفس كناية عن جوهر ماهيته . فكر . وهذا يعني ، أن النفس عاجزة حسب قانون علم الطبيعة الديكارتي نفسه ، عن خلق حركة جديدة في الجسم غير التي هي فيه ؛ كما أن الجسم عاجز بدوره عن خلق أفكـار جديـدة في النفس غير التي فيها ، والتي مصدرها الله .

ثانياً: تمشياً مع مذهب ديكارت الميكانيكي الطبيعي الآلي الحتمي، الذي يحكم العالم المادي ، فـإن قوانـين علم الطبيعة ينبغي أن تكـون وحدها ، كافية ، لتفسير حركة الأجسام المـادية ، ومـا يطرأ عليهـا من تغيرات ؛ وبالتالي ، فلا يمكن التسليم بوجود مؤثرات عقليـة او روحية على الأجسام المادية

ثالثاً . لقد تنبه جالنكس ، أحد أنصار ديكارت ، إلى خطل نظرية التفاعل الديكارتية بين النفس والجسد ، فحـاول إصلاحهـا عن طريق النظرية ، المسماة « **نظرية الموازاة النفسية الجسمية** » أو « **نظرية الساعتين** » . وهي نظرية تهدف إلى تفسير التفاعل الظاهـر بين النفس والبدن والانفصال الحقيقي بينهما .

يقول جالنكس ، لو فرضنا أن لدينـا ساعتـين محكمتي الصنع ، بحيث تعطياننا الوقت بدقة تامة · وهما مصممتان على أسـاس ، أنه في اللحـظة التي تشير فيهـا إحداهمـا إلى الوقت ، تدق الأخـرى في الوقت نفسه ، فإننا نصل إلى درجة من التصور ، أنه لو رأينا الساعة الأولى وسمعنا دقات الساعة الثانية ، خيِّـل إلينا أن السـاعة الأولى هي العلة لدقات الساعة الثانيـة والعكس . وهكذا الحـال ، بالنسبـة إلى اتصال النفس بالبدن فهو يشبه اتصـال الساعتـين . فبالرغم من أن النفس والبدن ، جوهران مستقلان ومتمايزان في ماهيتهما ، فإن الاتصال قائم

بينهما ، على صورة تناسب طبيعة كل منهما . بمعنى أنه إذا أرادت النفس شيئاً ما أو رغبت في شيء ما ، فإن البدن يستجيب إلى ذلك ، حسب قوانينه الطبيعية ، دون أن يكون لفعل الإرادة ، بحد ذاته ، أي تأثير حقيقي عليه .

لكن نظرية جالنكس التي تهدف إلى تخليص ديكارت مما وقع فيه ، والتي تدلل على أن الظواهر النفسية ، موازية للظواهر البدنية ، لا ترفع الإشكال من فلسفة ديكارت . فإذا سلمنا بأن الظواهر النفسية موازية للظواهر البدنية ، وجب أن تكون هذه الظواهر النفسية ، آلية وحتمية ، كالظواهر البدنية . وإذا كانت كذلك ، فإن الحرية الإنسانية تنتفي ؛ وبالتالي يصبح مبدأ الثواب والعقاب في الآخرة ، الذي يسلم به ديكارت ، أمراً غير مفهوم ، وبذلك يتداعى جانب مهم من فلسفته[1] .

(١) تأملات ميتافيزيقية . التأمل ٤ .

الله .. والأدلة على وجوده وصفاته

المنهج الديكارتي في إثبات وجود الله :

يستخدم ديكارت للبرهنة على وجود الله ، منهجاً مغايراً لكل مناهج الفلاسفة السابقين عليه .

كان الفكر الفلسفي قبل ديكارت ، يحاول إثبات وجود الله ، عن طريق إثبات وجود العالم الخارجي أولاً والاستناد عليه . أما ديكارت ، فإنه بعدما أثبت وجود أنيّته،بأنه كائن أو جوهرمفكر؛ووجد في نفسه أفكاراً فطرية ، لا مجال للشك فيها ، منها ، فكرة « الكامل اللامتناهي » ، سلك مسلكاً مغايراً لكل الفلاسفة القدامى ، وقام يثبت وجود الله ، عن طريق براهين ثلاثة ، كل منها ، كاف بحد ذاته ، للإستدلال على وجود الله .

وإذا ما رأى البعض ، أنه من المستحيل ، الإستدلال على وجود الله ، لأن الإستدلال معناه : ربط شيء ما ، بشيء آخر ، يعلوه في المرتبة ؛ أو هو انبثاق الأحكام الجزئية من الكليات العامة : والله هو المبدأ الأول ، والحقيقة الأولى ، التي ليس من فوقها حقيقة أخرى ، فإن ديكارت يرد على ذلك ، بأن الله هو كذلك ـ أي هو المبدأ الأول والحقيقة

التي لا تعلوها حقيقة ـ وذلك من الناحية الأنطولوجية أو الوجودية البحتة لا أكثر . أما من حيث المنطق أو العقل ، فإثبات وجود الله ، أمر ممكن . فالله ليس إلا عبارة عن حدّ كسائر حدود اللغة ، أو فكرة كسائر الأفكار الإنسانية،له أو لها مفهوم محدد،وله أو لها،ما صدق،مقتصر على كائن واحد ؛ بمعنى أن الله كناية عن موضوع ، قابل للمعرفة ، ويمكن ذلك ، عن طريق إثبات صفات له أو نفي صفات عنه .

وإذا ما رأى البعض ، أن الوجود وكل شيء موجود ، لا يبرهن عليه ، بحكم كونه موجوداً ، فإن ديكارت يجيب على ذلك ، بأنه بالرغم من وجود أجسام غير مرئية أو محسوسة ، كالهواء أو الأوكسجين ، فإن العلماء يحاولون البرهنة على وجودهما .

أدلة ديكارت على وجود الله

يرى ديكارت أن هناك ثلاثة أدلة ، كل دليل منها ، كاف لإثبات وجود الله ، وهي :

١ ـ الدليل الأول :

وهو الدليل الأنطولوجي أو الوجودي Preuve ontologique . وقد سمي كذلك ، (سماه كذلك ، كانط ، في كتابه ، نقد العقل الخالص) لأنه كناية عن الإستدلال على وجود الله ، بالاستناد إلى وجود فكرة الله الكامل في الذهن ، وعدم تصور شيء له كل الكمالات ، وليس له وجود مادي . وهذا الدليل يمكن صياغته على النحو التالي :

١ ـ الله أو الكائن الكامل هو الكائن الحائز على جميع أنواع أو صفات الكمال (مقدمة صغرى)

٢ ـ (و) الوجود أحد أنواع أو صفات الكمال (مقدمة كبرى)

٣ ـ الله أو الكائن الكامل ، موجود (نتيجة)

ونحن نلاحظ وجود هذا الدليل ،عند القديس أنسلم ، وذلك على الصورة التالية :

١ ـ الله هو الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أعظم منه (مقدمة صغرى) .

٢ ـ وهو موجود . لأنه لو لم يكن موجودا ، لأمكن تصور كائن أعظم منه ، يكون له ما للأول ـ أي الله ـ مضافاً إليه صفة الوجود ، وبالتالي يكون أعظم من الكائن الأول « الله » ، الذي لا يمكن تصور كائن أكبر وأعظم منه ، لأن ذلك محال . (مقدمة كبرى) .

٣ ـ إذن ، الله موجود (نتيجة) .

وقد رأى لايبنتز Leibnitz (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م) أن الدليل الأنطولوجي ، دليل غير كامل ، أو بالأحرى دليل ناقص ، يحتاج إلى أدلة أخرى تكمله ' وتكمن في إثبات خاصية الإمكانية الوجودية ، بادىء الأمر ، لله ؛ لأن الوجود الممكن أو الوجود المنطقي أو التصوري يسبق الوجود الواجب أو الوجود الحقيقي الموضوعي ، وليس هنالك من تناقض بين الوجودين الممكن والواجب ، لأن الله ، إذا كان ممكن الوجود ، وجب أن يكون موجوداً .

وقد عبر لا يبنتز عن رأيه ، بالصيغة التالية :

الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود ، هو موجود ، إذا كان وجوده ممكنا (مقدمة كبرى) .

والله هو الكائن الذي تتضمن ماهيته ، الوجود (مقدمة صغرى) .

(إذن) فالله موجود ، إذا كان وجوده ممكناً (نتيجة) .

ما هو الدليل الأنطولوجي ؟

يرى ديكارت ، أن من جملة الأفكار الفطرية التي يمتلكها الذهن أو

تمتلكها النفس بالفطرة ، فكرة الكائن الكامل اللامتناهي ، الحائز على كل أنواع الكمال .

« إن هذه الفكرة (فكرة الله الكامل) لم أستمدها من الحواس..ولا هي اختراع ذهني أو مجرد وهم ، لأنني عاجز عن أن أنقص منها شيئاً أو أزيد عليها . لا يبقى لي إلا القول بأن هذه الفكرة قد ولدت ووجدت معي منذ خلقت .. »[1] .

وكما أن فكرة المثلث ، تقتضي منا التسليم ، بأن زواياه مساوية لقائمتين ، فكذلك ، تقتضي فكرة الكائن الكامل ، التسليم بوجود هذا الكائن الكامل بالضرورة ، لأن الوجود أحد الكمالات ، ولأن الكمال يفترض الوجود .

وإذن ، فالكائن الكامل ، هو الكائن الموجود فعلاً ، وإلا كان هنالك تناقض بين معنى الكمال والوجود ؛ وكان هذا الكائن تبعاً لذلك ، كائناً ناقصاً ؛ وبالتالي أمكن تصور وجود كائن آخر ، أعلى منه مرتبة ، وحائز على صفة الوجود .

« .. ينبغي القول إن الفكرة التي هي عمل من أعمال الذهن ، تستلزم طبيعتها ذاتها وجوداً .. »[2] .

مع الملاحظة أن ديكارت، يُميّز بين الوجود الذهني والوجود الفعلي ، فيما يتعلق بالحقائق الرياضية أو الهندسية . فهو يرى أن الحقائق الرياضية لا يقتضي اليقين بها عقلياً ، التسليم بوجودها فعلياً . فقولنا : إن زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين ، لا يقتضي الحكم بوجود هذا المثلث فعلاً ، وذلك بخلاف الحال ، فيما يتعلق بفكرة الموجود الكامل ، التي تتضمن ماهيته ، الوجود الفعلي . والجدير بالذكر

---

(١) التاملات ، التأمل ٣ .

(٢) المصدر نفسه.

أن ديفيد هيوم ، يوافق ديكارت على رأيه ، القائل ، بأن الحقائق الرياضية أو الهندسية لا شأن لها بالعالم الخارجي ، بمعنى أن التسليم بها عقلياً لا يقتضي وجودها فعلياً .

وهكذا يربط ديكارت بين الوجود والماهية ، ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر .

وفي حين يميز الفلاسفة المدرسيون أو السكولائيون Scolastiques ، بين الوجود والماهية ؛ ويقولون : إن الشيء يوجد ، ووجوده يعني أن ماهيته متحققة فيه ؛ وأن هذا الشيء ، له صفات عرضية ، قد توجد وقد لا توجد فيه ؛ وعدم وجودها ، لا يؤثر على وجود الشيء بحد ذاته ، ولا يقتضي زواله ؛ فإن ديكارت يرفض مثل هذا التمييز المطلق بين الوجود والماهية ؛ ويرى أن هذا التمييز صحيح فقط ، بالنسبة إلى كل الأشياء المادية والعقلية ، فيماخلا الله ، لأن وجوده هو عين ماهيته ، بمعنى أنه لا انفصام في طبيعة فكرة الله ، بين الوجود والماهية ، تماماً كعدم انفصال فكرة الوادي عن الجبل ، والإبن عن الأب ، والفوق عن التحت ، سواء كان ذلك في عالم الذهن أو الواقع حقيقة .

إن ماهية الله ، تقتضي الوجود . والوجود الكامل ، أي الذي يملك كل الكمالات ، هو الوجود الموجودي ، لا المعدومي .

« من المؤكد أنني لا أجد في نفسي فكرة الله ، أي فكرة الموجود التام الكمال ، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أيّاً كان ؛ كما أني أدرك بوضوح وتميز أنه ينتسب إلى طبيعة الله وجودٌ فعلي actuelle وسرمدي . كما أعرف أن كل ما أستطيع برهنته فيما يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً إلى طبيعة هذا الشكل أو طبيعة هذا العدد ؛ وتبعاً لذلك .. فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقينياً عندي مثل كل الحقائق الرياضية ، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال ، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً ، بل عليه مسحة السفسطة ، لأنني وقد

تعودت في سائر الأشياء كلها أن أميز بين الوجود والماهية ، فـإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، وهكذا يمكن تصور الله على أنه غير موجود بالفعل . لكني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه ، فـاني أجد بـوضـوح أن الوجـود لا يمكن أن ينفصـل عن مـاهيـة الله ، تمـامـاً كمـا أنـه لا يمكن أن نفصـل عن مـاهيـة المثلث المستقيم الخطوط كون مقـدار زواياه يسـاوي قائمتـين ، ولا أن نفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي حتى أنه لا يمكن تصور الله (أعني الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون وادٍ »[1] . « لقد اعتدت في سائر الأشياء أن أميز بين الوجود والجوهر ، مما يدفعني إلى الاعتقاد بأن وجود الله يفصـل عن جوهره، بحيث أتذهن الله غير موجود في الواقع. لكن، حينما أمعن النظر، أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره ، كما لا ينفصل جوهر المثلث ، المستقيم الأضـلاع ، عن أن زواياه الثـلاث مساويـة لزاويتين قائمتين ، وكما لا تنفصل فكـرة الوادي عن فكرة الجبـل . لذا لا يكون تعقلنا لإله (مطلق الكمال) ينقصه الوجود، أقل تناقضاً من تعقلنا لجبل غير ذي واد .. صحيح أن تذهني للجبل مع الوادي لا يستلزم أن يكون اي جبل في الخارج .. ولا أي واد .. ولكنه يستلزم أن لا ينفصل الجبل عن الوادي ، سواء كانا موجودين أم غير موجودين . (إلا أنه بالنسبة إلى الله) فإنني لا أستطيع تذهن الله إلا موجوداً بحيث يجب ألا يكون الوجود منفصلاً عنه . وهذا ليس لأن فكري يفرض هذا الوجود .. بـل لأن واجب وجود الشيء ذاته أي واجب وجود الله ، هو الذي دفعني إلى أن أتذهنه على هذا النحو . إذ لا يمكنني أن أتذهن إلهاً (كاملاً مطلق

---

(١) ديكارت ، **التامـلات** ، التأمـل الخامس ، نشـرة آدم وتانـري ج ٩ ص ٥٢ (نقلاً عن بدوي ، **مدخل جديد الى الفلسفة** ، ص ص ٢٢١ ـ ٢٢٢) .

الكمال) لا وجود له كما يمكنني أن أتذهن فرساً ذا جناحين أو بغير جناحين »[1] .

والنقد الذي يوجه إلى الدليل الأنطولوجي الديكارتي ، هو أن العقل يربط عادة بين الأفكار المجردة ، وليس بين الأشياء . والضرورة العقلية أو المنطقية ، لا تستلزم ، ضرورة عينية واقعية . فإذا كان من المستحيل علينا ، تصور كائن كامل ، دون تصوره موجوداً بالفعل ، أيضاً ، فإن مثل هذا التصور ، لا يستلزم بالضرورة ، وجوداً واقعياً أو حسياً ، لهذا الكائن .

وقد رفض كانط ، هذا الدليل الديكارتي بشدة ، قائلاً : إن إثبات وجود الله عينياً ، عن طريق تحليل فكرة الكمال أو الكامل اللامتناهي ، الحائز على كل أنواع الكمال ، التي نمتلكها عنه في ذهننا ، لا تقف أمام النقد . لأن تحليل فكرة الكمال إلى عناصرها المكونة لها ، ـ كل صفات الكمال ـ ومنها صفة « الوجود » ، ليس إلا كناية عن عملية عقلية بحتة ، ولا يجوز الإستناد إلى مجرد تحليل فكرة ذهنية ، لاستخلاص الوجود الواقعي أو العيني منها . (وهذا هو رأي ديفيد هيوم أيضاً) .

فالشيء الموجود فعلاً ، هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية ، التي تقوم على كل من العقل والحواس معاً . أما المعارف الميتافيزيقية المتأتية من التصورات العقلية البحتة ، فهي تبقى مجرد معارف غيبية ، يتساوى فيها إمكان الغلط مع الصحة ..

إن القضية إما أن تكون تحليلية أو تأليفية . والقضية التحليلية هي التي يكون فيها المحمول صفة لازمة للموضوع ، أو التي يكون محمولها نفس موضوعها ، أو متضمناً في ماهية الموضوع ، ويمكن استخلاصه بتحليل بسيط ، مثل قولنا : الجسم ممتد . المثلث مؤلف من

---

(١) التأملات ، التأمل ٥ .

ثلاثة اضلع . المربع مؤلف من أربعة أضلع .

فإننا ، إذا حللنا معنى الجسم ، وكذلك معنى ، المثلث ، والمربع ، رأينا أن الجسم يتضمن بالضرورة ، معنى الامتداد ؛ والمثلث يتضمن بالضرورة ، وجود ثلاثة أضلاع ؛ والمربع يتضمن وجود أربعة أضلاع ؛ وبالتالي ، فالمحاميل ، هنا : وهي « ممتد » و « ثلاثة أضلع » و « أربعة أضلع » ، لا تضيف شيئاً مجهولاً أو جديداً ـ لدينا ـ إلى ماهية المواضيع : الجسم . المثلث . المربع .

ولذا ، فنحن نقع في التناقض المنطقي أو العقلي ، عندما نثبت هذه المواضيع ونسلب عنها المحاميل ، كقولنا : الجسم غير ممتد . المثلث ليس مؤلفاً من ثلاثة أضلع أو هو مؤلف من خمسة أضلع الخ ..

أما التأليفية أو التركيبية ، فهي القضية التي يضيف محمولها شيئاً جديداً إلى الموضوع ، نجهله عنه إبتداء ، ولا تتضمنه ماهية الموضوع أصلاً ، مثل قولنا : الجسم خفيف الوزن ، أو الجسم ثقيل الوزن . الجسم مربع الشكل أو مستطيل الشكل الخ .. .

فمعنى الجسم ، لا يفترض إبتداء ، خفة الوزن أو ثقل الوزن أو التربيع أو الاستدارة. فهناك أجسام خفيفة الوزن ، وأخرى ثقيلة الوزن . وهناك أجسام مربعة الشكل وأخرى مستطيلة الشكل . ولهذا يمكن أن نثبت الموضوع « الجسم » ونسلب عنه المحمول ، خفيف أو ثقيل أو مربع أو مستطيل ، دون الوقوع في أدنى تناقض .

وإذا كان معيار صحة القضايا التحليلية ، هو قانون عدم التناقض العقلي أو المنطقي ، فإن معيار صحة القضايا التأليفية أو التركيبية ، هو الملاحظة والتجربة .

وإذن ، فإن إثبات وجود الله ، عن طريق تحليل فكرة الكامل اللامتناهي ، لا يثبت فعلاً وجود الله ، حسياً ، لأن هذا الوجود ، يبقى

خارجاً عن نطاق الملاحظة والتجريب ، ويبقى فقط ضمن إطار العقل والمنطق ، كما هو حال القضايا التحليلية .

ويرى ديفيد هيوم بأن هناك فرقاً ، بين فكرة متصورة من قبلنا وبين حكمنا بوجود الشيء الذي تمثله هذه الفكرة ، وجوداً فعلياً . فنحن بإمكاننا مثلاً ، أن نتصور فكرة عن كائن ذي صفات محددة ، ولكننا لا يمكن أن نضيف إلى تصورنا هذا ، إعتقاداً بوجود ذلك الكائن ، وجوداً عينياً حسياً .فضلاً عن أننا إذا حكمنا أو قررنا ،بأن الله موجود،فنحن في الواقع لا نغير شيئاً من تصورنا لفكرة الله ، لأن صفة الوجود لا تضيف شيئاً إلى فكرتنا عن الله . فالوجود ، بحد ذاته ، ليس صفة مستقلة ، تضاف إلى صفاته ، التي منها تتكون فكرتنا عنه . وليس لنا أن نزعم الوجود المادي أو الفعلي لأي شيء أو أي كائن ، دون أن يكون بإمكاننا إثبات ذلك حسياً ، سواء عن طريق اللمس أو البصر الخ ..

وهكذا ، فالدليل الوجودي ، قابل للنقد . فإذا كان ديكارت يرى أنه لا يمكن تصور الله الكامل ، إلا موجوداً ، لأنه لا يمكن تصور الوجود منفصلاً عن الله ، فإننا نرى في هذا الإستدلال الديكارتي ، نوعاً من المغالطة . ففكرة الله الكامل اللامتناهي ، الموجودة في الذهن ، لا تستلزم وجوداً عينياً فعلياً لله ، وإنما الذي تستلزمه فقط ، هو الوجود الذهني لا أكثر .

فضلاً عن أن مبدأ الذاتية أو الهوية Le Principe d'identité الذي يقوم عليه الدليل الأنطولوجي ، يقتضي أن تكون طبيعة المحمول من نفس طبيعة الموضوع ، بمعنى أن يكون المحمول موجوداً بالفعل ، إذا كان الموضوع كذلك ؛ وموجوداً في الذهن ، إذا كان الموضوع كذلك . والدليل الأنطولوجي الديكارتي يقوم على موضوع هو « الله » متصور في الذهن فقط ، على أنه كامل لامتناه في الكمال . والانتقال من الموضوع المتصور أو الوجود الذهني ، إلى الوجود العيني الحسي ، فيه تناقض ظاهر .

فالوجود الذهني مختلف عن الوجود الحسي . والوجود الذهني لا يقتضي بالضرورة الوجود العيني ، وإنما قد يكون العكس هو الصحيح . وبالتالي ، فلا يجوز الانتقال من عالم العقل إلى عالم الحس ، ومن عالم الأفكار إلى عالم المادة ، لإثبات ما نريد إثباته ؛ وإنما يجوز فقط الإستدلال ضمن نطاق كل من عالم العقل (الأفكار) أو الحس . والإستدلال إستناداً عليهما معاً ، يوقع في التناقض والوهم والغلط . ومثل ذلك ، يذكرنا فقط ، بالمذهب الأفلاطوني ، الذي يربط ما بين العالمين : العلوي والسفلي أو الذهني والحسي ، دون أي سند مقبول فعلاً .

إننا نقع في التناقض ، إذا أثبتنا الموضوع وسلبنا المحمول في القضايا التحليلية ، وذلك نظراً لأن المحمول يتعلق أصلاً بالموضوع ؛ في حين أن مثل هذا التناقض يرتفع ، فيما إذا ألغينا كلاً من الموضوع والمحمول على حد سواء .

وهكذا الحال بالنسبة إلى فكرة الله الكامل اللامتناهي في الكمال . فنحن نناقض أنفسنا فيما لو أثبتنا وجود الله ثم نفينا عنه صفة من صفاته اللازمة لماهيته : كالعلم والإرادة والقدرة الخ .. لأن مثل هذه الصفات هي من ماهية الكمال ، ولا تنفصل عن معنى الكائن الكامل . لكن هذا التناقض يرتفع فيما لو أنكرنا وجود الله أصلاً ، لأننا بذلك نكون قد أغفلنا جانباً كلاً من الموضوع والمحمول ، أي أنكرنا الشيء أصلاً وصفاته الملازمة له .

وإذا ما قلنا بلسان ديكارت ، إن الكامل اللامتناهي يمتاز بخاصية فريدة ، مفادها أن وجوده يكمن في ماهيته ، وماهيته تقتضي وجوده ، يجيب **كانط** عل ذلك ، قائلاً :

إن قضية « **الله موجود** » ، إما أن تكون قضية تحليلية أو تأليفية . فإذا كانت **تحليلية** ، فإنه من التناقض فعلاً ، أن نثبت

الموضوع فيها وهو « الله » ، ونسلب المحمول عنها أو ننفيه ، وهو « موجود » . فضلاً عن أن إثبات الوجود ، وجود أي شيء ، لا يضيف إلى فكرتنا عن هذا الشيء ، أي معنى جديد نجهله . وإذا كانت قضية « **الله موجود** » قضية **تأليفية** ، وهي كذلك ، لأنها قضية وجودية ، وكل قضية وجودية ، هي قضية تأليفية ، فكيف يقول ديكارت ، إننا نقع في التناقض ، إذا سلبنا المحمول وهو « الوجود » ، عن الموضوع وهو « الله » ؛ مع أن خاصية عدم التناقض ، لا تتميز بها إلا القضية التحليلية ، التي تقوم على مبدأ عدم التناقض Le principe de non contradiction. ثم إننا على فرض أننا اعتبرنا « الوجود » محمولاً ، فهو لا يضيف إلى الموضوع (الله) وماهيته ، أي شيء ، لأن الوجود ، ليس صفة من الصفات أو كمالاً من الكمالات ، كما هو الحال بالنسبة إلى صفات القدرة والقوة والعلم الخ .. والكائن الكامل ، الموجود حقيقة ، والفاقد لهذه الصفات ، إنما هو في الحقيقة خال من أي كمال .

وباختصار ، إن الدليل الأنطولوجي بنظر **كانط** ، يتضمن خلطاً عجيباً بين الفكر النظري البحت والواقع المادي ، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة الأفلاطونية ، التي توحد بين الفكر والواقع . وهو يرى أن هذا الدليل الذي يثبت وجود الله ، عن طريق فكرة الكائن الكامل ، الحائز على كل صفات الكمال ؛ والذي أثنى عليه الناس كثيراً وأعجبهم ، ليس إلا كناية عن دليل واه ، لا يثبت أمام النقد . فالإنسان لا يصبح أكثر علماً لمجرد معرفته لمعان أكثر عن موضوع معين ، كما أن التاجر لا يصبح أكثر مالاً إذا ما خطر على باله أن يضيف بضعة أصفار إلى حسابه . (لاحظ أن كانط تعرض بالنقد الشديد أيضاً للدليل الكوني وكذلك للدليل الغائي على وجود الله . وقد رأى بأن الدليل الأخلاقي هو الذي يصلح فعلاً لإثبات وجود الله) .

وأخيراً ، تجدر الإشارة ، إلى أن ديكارت الذي يـرى بأن فكـرة الكامل ، هي فكرة تراهـا نفوسنـا دون أن تصنعها ؛ وهي في طبيعتهـا وماهيتها ، تتضمن بالضرورة حقيقة موضوعها ؛ هو من يقول أيضاً ، إن الكـلام عن الله ، كالكـلام عن الأشياء الممكنـة ، هو جهـل «بموضـوع الكلام » ، لأن طبيعة الله تختلف عن غيرها ، ولا يمكن الكلام أو الخوض فيها .

ثم إن ديكارت يدعي ، بأن فكرة الله الكامل اللامتناهي ، هي فكرة فطرية طبيعية ، مركوزة في نفوسنا ، نراها بذهننا أو عقلنا دونما حاجة للبرهنة عليها ، كسائر الأفكار الفطرية . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يفسر ديكارت ، إذن ، وجود الملاحدة : من علماء وفلاسفة وعامّة الناس ، في هذا العالم ، الذين ينكرون وجود الله إنكاراً تاماً ، ويرفضـون الإعتراف بامتلاكهم لأية فكرة عنه في أذهانهم أو نفوسهم .

الدليل الثاني

ويسميه بعض الباحثين، مثل فيشر Fisher بـ «الدليل الإنساني» أو « الدليل التجريبي » .

وهو يدور حول وجود الأفكار الفطرية في النفس الانسانية ، ومن جملتها ، وجود فكرة الكائن الكـامل اللامتنـاهي ، الحائـز على جميـع صفات الكمال .

فنحن نتساءل عن مصدر وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي في عقل الإنسان ؟ هل هو الانسان نفسه ؟ ليس هو بالطبع . لأن الإنسان ناقص . فهو يشك ويظن ويخطيء . والشك والظن والخطأ ، ليس كمالاً . فضلاً عن أن امتلاك الإنسان لفكرة الكائن الكامل اللامتناهي ، هو السبب في شعوره بالنقص ، وبالتالي دلالة على وجود الله . وإذن ، فلا يمكن أن يكون سبباً في وجود فكرة الكمال في ذهنه أو عقله ، وإلا لكان منح نفسه كل صفات الكمال .

ثم إن لكل معلول علة ، تـوازيـه في شـرف المـرتبـة إن لم تكن تفضله . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد وأن تكون هذه الفكرة ، أي فكرة الكائن الكامل ، قد صدرت عن علة كفـؤ لها ، أي عن الموجود الحائـز بالفعل على جميع صفات الكمال ، ألا وهو الله .

« إذا بلغ الوجود الذهني ، لفكرة من أفكاري ، درجة تجعلني أعرف بوضوح أن هذه الفكرة ليست فيّ حقاً بالفعل ، وبالتالي لست قادراً أنا نفسي على أن أكون علتها،إقتضى جبراً أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة..».«إن الفكرة التي لنا عن الله،لا تأتي منا.إذن الله موجود».
« إن فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي ، أي أن الله سابق لذاتي ؛ وإلا كيف أعرف أني أشك وأرغب ، أعني أن شيئاً ينقصني ، وأني لست كاملاً كل الكمال ، لو لم يكن لدي فكرة عن كائن هـو أكمل مني ، بـالقياس إلى مـا في طبيعتي من عيوب » . « .. هـذه الفكرة عن موجود ، مطلق الكمال ، لامتناه ، هي فكرة صحيحة جداً . فنحن ، وإن استطعنا التخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود ، فاننا لا نستطيع أن نتخيل فكرته لاتمثل لنا شيئاً حقيقياً..».«على الرغم من أنني لا أحيط علماً باللامتناهي أو رغم كون الله ينـطوي على صفـات كثيرة لا تحصى أعجز عن أن أحيط بها ، وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر أبداً ، فان هذا لا يعني أنـه غـير حقيقي .. » . « إن فكـرتي عن وجـود هــو أكمـل من وجودي ، قد وضعها فيّ بالضرورة موجود ، هو أكمل مني بالواقـع » .
« لاعجب أن يكون الله حين خلقني ، قد غرس فيّ هذه الفكرة (فكرة الله الكامل) لكي تغدو علامة للصانع على صنعه .. وأنا حينما أمعن النظر إلى نفسي ، لا أتبين فقط ، أنني شيء غـير تام ، نـاقص ، ومعتمد عـلى غيري .. بل أتبين أن الذي أعتمد عليه ، يملك في ذاته كل الأمور .. التي أشتاق إليها وأجد في نفسي أفكاراً عنها . وأنه يملكهـا لا على نحـو غير معين ، أو بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فعلاً إلى مالانهاية له . وهكـذا

أعرف أنه الله .. الذي فكرته موجودة في ذهني ، الحائز على جميع الكمالات التي تخطر لأذهاننا فكرة ضئيلة عنها دون أن تستطيع الاحاطة بها .. هذا الإله المنزه عن كل عيب والمبرأ من شوائب النقص »[1] .

الدليل الثالث

ويمكن أن نسميه بـ « دليل الخلق المستمر » .

وهو يدور حول وجود الإنسان نفسه وخلقه ، (كذلك وجود العالم وخلقه) وأن استمرار وجوده ، (كذلك استمرار وجود العالم) دليل على وجود الله (نظرية الخلق المستمر) .

وهذا الدليل يؤيد الدليل الثاني ويكمله . فإذا كان الدليل الثاني يبحث عن السبب الحقيقي لوجود فكرة الكائن الكامل في ذهن الانسان ، فإن هذا الدليل يبحث عن السبب الحقيقي لوجود الإنسان والعالم واستمرارهما .

فنحن نتساءل عن علة وجود الإنسان ، أي عن الذي أوجده وخلقه ؟ هل هو الإنسان نفسه الذي أوجد نفسه بنفسه ؟

بالطبع ، لا يمكن أن يكون الإنسان خالق نفسه بنفسه ، وإلا لكان منح نفسه جميع ضروب الكمال . إن الانسان مخلوق ناقص ، خلق بإرادة خالق كامل لا ناقص ، لأنه لو كان مخلوقاً من قبل خالق ناقص ، لتساءلنا من جديد ، عن الذي خلق هذا الخالق الناقص . إنه بالطبع لم يخلق نفسه بنفسه ، وإلا لخلع على نفسه كل ضروب الكمال . وإذن ، فلا بد وأن يكون الخالق ، إلهاً كامل الصفات .

---

(١) التاملات ، التأمل ٣ .

« لو كنت أنا خالق نفسي لما شككت في أمر أو رغبت في أمـر ، ولا افتقرت إلى أي من الكمالات ، ذلك لأنني أمنح نفسي حينئذ ، كل كمال يخطر ببالي ، فأكون إلهاً »[١] .

ثم إن استمـرار وجود الإنسـان في الزمن ، ككائن مخلوق حي ، يحتاج أيضاً إلى قوة تكون هي السبب وراء هـذه الإستمراريـة والخلق الدائم في كل لحظة . ولما كان الله ، هو الذي أوجد الإنسان أو خلقه ؛ لذا ، فإن الله هو الذي يخلق الإنسان في كل لحظة خلقاً جديداً .

إن الزمان عبارة عن جزئيات زمنية متعاقبة لامتناهية . والبرهـة الزمنية لا تعتمد في وجودها على البرهة التي تتقدمها بأي شكل . فكون الإنسان موجـود منذ لحـظة ، لا يستتبع وجـوده الآن ، بالضـرورة . ومعنى هذا أن مجرد وجود الإنسان أو خلقه ، (كذلك وجود العالم أو خلقه) دليل عـلى وجود الله ؛ وأن استمـرار وجوده (كـذلك استمرار وجود العالم) دليل آخر على وجود الله كذلك .

« أنا لا أعتقد بأنه يمكن للمرء أن يشك في صحـة هذا البـرهان (أي برهان الخلق المستمر) إذا انتبه الى طبيعة الزمان أو إلى طبيعـة مدة حياتنا ، لأن أجزاء الزمان لا يعتمد بعضها على البعض الآخـر ولا توجد بعضها البعض الآخر . ولأنه لا يلزم من كوننا موجودين الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية ، إذا لم تستمـر بعض العلل ، أي نفس العلة التي أحدثتنا ، في إحداثنا ، أي إذا لم تستمر في حفظنـا . ونحن نعرف بوضوح أنه ليس فينا قوة نستطيع أن نحافظ بها على بقـائنا ولو للحـظة واحدة .. »[٢] . « .. إن زمـان حيـاتي كله يمكن تجـزئتـه إلى مالانهاية له لأن كل جزء لا يعتمد إطلاقاً على الاجـزاء الأخرى . لذا لا

---

(١) التاملات ، التأمل ٣

(٢) مبادىء الفلسفة ، ج ١ ، فقرة ٢١

شيء يوجب إلى أن أوجد الآن إذا كنت موجوداً منذ لحظة ، ما لم توجدني علة في هذه اللحظة وتخلقني ثانية .. أي ما لم توجد علة تحافظ عليّ »[1] .

« . لا أريد أن استنبط من كل هذه الأشياء ، أن هذا العالم قد خلق على الوجه الذي فرضته ، فإن الأرجح أن يكون الله قد صنعه منذ البدء على ما ينبغي أن يكون عليه .. إن العمل الذي يحفظه به الآن هو نفس العمل الذي صنعه به .. ما دام أنه حين أقام قوانين الطبيعة ، أولاها مدده لتعمل على مقتضى عادتها ، (وإذن) فان المرء يستطيع أن يعتقد ، دون جحود ، بمعجزة الخلق . إنه بذلك فقط تستطيع كل الأشياء التي هي مادية محضة ، مع الزمن ، أن تصير إلى ما نراها عليه الآن .. »[2] .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، هو : إذا كان الله هو الذي يخلق الإنسان الفرد في كل لحظة حتى يؤمن له استمرار وجوده في الزمن ، فكيف استطاع الله الاحتفاظ بوجوده أكثر من جميع البشر حتى الآن ، مع أنه هو يعيش في الزمن أو هو قائم فيه ؟

إن الجواب على ذلك ، هو أن الله بالرغم من أنه خالق للزمن ولكل شيء ، فهو خارج عن نطاق الزمن ، وبالتالي ، لا يمكن أن يكون أسيراً لجزئياته . إن الله كائن لامتناه مطلق الكمال ، وليس كائناً محدوداً . والوجود الدائم أو الخلود الأبدي ، هو أحد صفاته ، لأنه من صفات الكمال .

وهكذا نرى ، أن جميع أدلة ديكارت ، على وجود الله ، تستند إلى فكرة الكائن الكامل ، الموجودة في الذهن .

---

(١) **التأملات** ، التأمل ٣

(٢) **مقال عن المنهج** ، القسم الخامس .

وقد انتقد فلاسفة كثيرون ، فكرة الكائن الكامل ، منهم ، كانط ، كما سبق وأشرنا،ومنهم غاسندي Gassendi) ١٥٩٢ ـ ١٦٥٥ م) الذي نفى بشدة ، إمكان معرفة أي شيء ، عن الكائن الكامل ، معرفة واضحة ؛ أو أن تكون هذه المعرفة ، واحدة وشاملة ، لدى جميع الناس . وقد رأى أن فكرتنا عن الله الكامل ، هي فكرة غامضة ، ولا قيمة لها من الناحية العلمية ، لأنها لا تقوم على أساس متين .

وردَّ ديكارت على ذلك ، بأنه كما أن الرجل الجاهل ، الذي لا معرفة له بعلم الهندسة ، يكون لديه فكرة عن المثلث بصفة عامة ، وإن لم يكن يعرف عن قوانينه شيئاً ؛ فكذلك نحن ، نعرف الكائن الكامل ، بوجه عام ، وإن كنا لا نعرفه معرفة تامة أو دقيقة .

وهذا يعني بنظر ديكارت ، أن فكرة الكائن الكامل ، من الأفكار الفطرية المركوزة في الذهن الإنساني ، والإنسان يمتلك القدرة على اكتشافها بمحض ملكة التفكير . إنها فكرة موجودة بالقوة لدى الإنسان منذ الولادة ، تماماً كما هو الحال بالنسبة لاستعداد بعض الأجسام لاكتساب بعض الأمراض الوراثية ، منذ عهد الولادة .

وإذا ما رأى البعض ، بأن فكرة الكامل اللامتناهي ، هي من صنع العقل الإنساني ، ألفها من أفكار عديدة ، كسائر الأفكار الخيالية ، التي ألفها ، كفكرة الغول والعنقاء والحصان المجنح ، فجواب ديكارت على ذلك ، بأن فكرة الكامل اللامتناهي ، فكرة من أبسط الأفكار وأوضحها ، وهي لا تقبل خلطاً أو تأليفاً . ثم إن التأليف بين الأشياء الناقصة لا يمكن أن يولد الأشياء أو الأفكار الكاملة

فضلاً عن أن فكرة الكائن الكامل ، الموجودة في الذهن ، إذا ما أخذت في حدِّ ذاتها ، مستقلة عن الإنسان المخلوق ، لا يمكن أن تثبت وجود كائن كامل لامتناه ، وإنما يمكن الزعم بأنها من نتاج الذهن

نفسه . وكون الانسان كائناً ناقصاً فقط ، وتصوره للكائن الكامل اللامتناهي الكمال ، يعني بالضرورة ، وجود علة لذلك ، هي الله .

وإذا ما تساءلنا أيضاً . وكيف يمكن للعقل المحدود ، أن يتصور الكائن اللامتناهي في الكمال ؟ فجواب ديكارت على ذلك ، هو أن العقل لا يتصور الكائن اللامتناهي على حقيقته ، أي تصور إحاطة وشمول ؛ وإنما يتصوره بصورة تناسب طبيعته أو ملكاته (ملكات العقل) المحدودة . ونحن نلاحظ بأن العقل يتصور الجبل (أو السهل) ، دون الإحاطة به ، أو تلمسه من جميع جوانبه .

« .. أعرف طبيعة الله ، على قدر ما تستطيع طبيعتي .. »[1] .
« .. عندما أطيل النظر .. لا أستغرب من عجزي عن إدراك غايات الله .. فقد يريني الاختبار أشياء كثيرة .. لا أفهم لماذا خلقها الله ، وكيف خلقها ، إلا أن أعلم أن طبيعتي ضعيفة محدودة جداً ، وأن طبيعة الله بالعكس ، واسعة شاسعة مجهولة . لا عجب إذن أن يقدر على ما يحصى من الأمور التي تتجاوز أسبابها أطر عقلي .. يبدو لي أن الخوض في غايات الله ، ومحاولة الكشف عن أسرارها ، جرأة عليه »[2] . « على الرغم من أنني لا أحيط علماً باللامتناهي ، أو رغم كون الله ينطوي على كثرة لا تحصى من أمور أعجز عن أن أحيط بها ، وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر أبداً ، فان هذا لا يعني أنه غير حقيقي . إذ من طبيعة اللامتناهي أن تُعجز طبيعتي المتناهية المحدودة التي لا تقدر على أن تحيط بها .. »[3] .

---

(١) **مقال عن المنهج** ، القسم الرابع
(٢) **التأملات** ، التأمل ٤ .
(٣) **التأملات** ، التأمل ٣

ثـم إنني إذا قلـت : إنني كـائـن يشـك ، وإن الشـك نقص ، فكيف أقول ذلك ، إذا لم أكن أمتلك في ذهني ، فكرة عن كائن أسمى وأكمل مني .

وعلى هذا ، فإدراكي للامتناهي أو الله ، سابق على إدراكي ، المتناهي . فضلاً عن أن فكرة الكائن الكامل ، الموجودة ، في نفسي ، لها اثر محسوس خارج نفسي أو فكري . هذا الأثر يتمثل في وجود العالم الخارجي المحسوس. وهذا الوجود المادي، يفترض بالضرورة، وجود علة له خارج نفسي ، لأنه لا شيء يأتي من لا شيء ، والوجود لا يمكن أن يصدر عن العدم . وهذا أمر بديهي لا حاجة للتدليل عليه ، ولا يمكن ذلك أصلاً ، لمن يعاند في ذلك .

وإذا ما تراءى للبعض ، بأن بعض أنواع الحيوان ، كالنمل والذباب ، تتولد تلقائياً ، بفعل تأثير الماء والأرض والشمس ، للتدليل على نشأة الحياة ، عن طريق ، غير الله ، وكذلك للتدليل ، على أنه من الممكن أن يكون في معلول ما ، شيء من الكمال ، لم يكن من قبل في علته ، فجواب ديكارت على ذلك ، أن الماء والأرض والشمس ،ليست هي العلل الحقيقية لهذا النوع من الحياة أو التوالد ، وإنما هي العلل الظاهرية ، العرضية ، فقط ؛ والعلة الحقيقية لذلك ، هو الله فقط ، تماماً كما هو الحال ، بالنسبة إلى خلق الإنسان . فإذا كان الإنسان ، ثمرة التقاء أهله أو أبويه ، لبرهة زمنية معينة ، فلا يعني ذلك انهم ، العلة الحقيقية ، وراء خلقه ، وإنما يصح القول فقط ، إنهم العلة الظاهرية لذلك ، والعلة الوحيدة ، هو الله الخالق الحقيقي لكل شيء .

«فيما يتعلق بأبويّ اللذين يبدو اني ولدت منهما .. فليس من الضروري أن يكونا علة حفظي ولا خلقي أو إيجادي ، من حيث أني شيء يفكر ، إذ لا علاقة ، بين إيجاد جوهر كهذا والفعل البدني الذي اعتدت

أن أقول إن أبوي هما سببه .. »[1]

«أنا أفكر ...» أنا كائن مفكر يعرف ما في نفسه من كمال ونقص، يعرف أنه يشك ويخطىء كثيراً . واضح أنه لا يمكن أن أكون سبب وجودي أنا الذي افكر في الكائن الكامل ، إذ لو صح ذلك ، لاستطعت الحصول على تلك الكمالات التي اتصورها في الله والتي اعرف نفسي خالية منها مفتقرة اليها .

فوجودي يفترض العدم الذي خرجت منه ، وخروجي من العدم يفترض قدرة مطلقة لا متناهية لا يمكن أن أكون حائزاً لها . ثم إني جوهر مفكر ، لو كنت منحت نفسي الوجود لما قصرت عن منحها عدة صفات وكمالات ليست هي في نهاية الأمر إلا أعراضاً لذلك الجوهر . وحيث أني لست سبب وجودي .. ولا يمكن ان يكون والداي سبب وجودي . انهما مناسبتان فقط لميلادي ولا يستطيعان المضي بي لحظة واحدة وراء ذلك الميلاد ..

أنا موجود الآن ، وأعرف أني لست سبب وجودي ولست بالاولى سبب بقائي في الوجود وانتقالي من اللحظة الحاضرة الى اللحظة التالية ، وعلى ذلك ، فلست سبب انتقالي من اللحظة الماضية الى اللحظة الحاضرة . ولا بد من سبب وان يكون هذا السبب سبب وجودي ذاته وبقائه في الوجود معاً ..». « وأخيراً إذا كان هناك بعض من الناس من لم يقتنعوا إقتناعاً كافياً بوجود الله ووجود أنفسهم بالحجج التي أوردتها فإني أريد ان يعرفوا أن كل الأشياء الأخرى التي يرون أنهم أكثر وثوقاً بها ، هي أقل ثبوتاً »[2] .

لكن النقد الذي يوجه إلى ديكارت ، هو أنه في محاولته إثبات وجود

---

(١) **التاملات** ، التامل ٣ .

(٢) **مقال عن المنهج** ، القسم الرابع .

الله ، قد وقع في إشكال مشهور ، باسم « الدور الديكارتي » أو « المصادرة على المطلوب » بلغة المناطقة .

والدور ، يكمن في إثبات فكرة ما ، بالإستناد إلى فكرة أخرى ؛ ثم إثبات هذه الفكرة ، بالإستناد إلى الفكرة الأولى . والدور الديكارتي ، يتلخص ، في أن ديكارت ، يثبت وجود الله ، بالاستناد إلى أن لدينا في ذهننا ، فكرة واضحة متميزة عنه ، هي فكرة الكائن الكامل اللامتناهي الكمال ؛ ثم يثبت من جهة أخرى ، صحة هذه الفكرة ، بالإستناد إلى الله ، الذي هو مصدرها . بمعنى أن ديكارت ، يستند إلى فكرة الكائن الكامل ، الموجودة في الذهن ، وجوداً واضحاً متميزاً ، لإثبات وجود الله ؛ ثم يستند إلى وجود الله ، لإثبات بداهة فكرة الكائن الكامل ووضوحها وتميزها وصدقها ؛ على اعتبار أن الله ضامن كل الحقائق ، ومن جملتها ، الحقائق البديهية أو الفطرية والرياضية الخ ..

ولعل أشهر الذين اعترضوا على الدور الديكارتي، أحد مناطقة بور رويّال Port - Royal أرنو Arnauld الذي يوجه كلامه الى ديكارت ، قائلاً : « انك تذهب الى القول : إن الفكرة الواضحة المتميزة ، حقيقية ، لأن الله موجود ، ولأنه خالق تلك الفكرة ، ولأنه ليس خداعاً . ولكنك تقول من جهة أخرى ، إن الله موجود ، لأنه خالق صادق ، ولأن لديك عنه فكرة واضحة . فالدور ظاهر لا يخفى على أحد » . وكذلك **غاسندي** Gassendi الذي كان يرى أن هناك دليلين على وجود الله ·

الأول هو الشعور العام المسبق عنه بين جميع الناس .

والثاني هو النظام المحكم الذي يسود الكون .

أما ردّ ديكارت على هذا النقد ، فيتمثل في تمييزه بين نوعين من المعرفة : **المعرفة البديهية** التي تقوم على أساسين : الوضوح والتميز ، بحيث لا تحتمل أدنى شك في صحتها ، وبالتالي ، فهي ليست بحاجة إلى

الله لضمان صدقها . **والمعرفة الاستنباطية** التي تقوم على الإستدلال المؤسس على مقدمات قد تطول وقد تقصر ، وهي بحاجة إلى الله لضمان صدقها ، أو صدق النتيجة فيها ، لأن هذه النتيجة لم تعد بديهية ، بالرغم من أنها منبثقة عن مقدمات بديهية .

لكن ردّ ديكارت هذا ، لا يرفع الدور الذي وقع فيه ، وإنما على العكس ، يثبته . فإذا كان دليل وجود الله ، من حيث هو استدلال عقلي طويل ، محتاجاً إبتداء ، إلى وجود الله لضمان صدقه ، فمعنى ذلك أن الدور ، لم يرتفع ؛ فضلاً عن أن ديكارت يناقض نفسه بنفسه ، عندما يرى أن الحقائق البديهية أو الحدسية أو الفطرية ، ليست بحاجة إلى الله ، لضمان صدقها ، لأنها لا تثير أدنى شك في صحتها ؛ ثم يذهب في الوقت نفسه ، إلى القول : إن الله هو الذي خلق تلك الحقائق البديهية والقادر أيضاً على خلق نقيضها .

مع هذا ، يرى البعض ، أن وقوع ديكارت فيما يسمى بـ « الدور » ، يمكن أن يجد تفسيراً له ، في غاية ديكارت ، في القضاء على فكرة « الشيطان الماكر » ، الذي جعله يشكك في كل شيء ، حتى في الحقائق الرياضية ؛ والذي لم يستطع ديكارت التخلص منه ، إلا بافتراض وجود الله وصدقه صدقاً مطلقاً .

فضلاً عن أن كل معرفة علمية ، لا تخلو أصلاً من« المصادرة على المطلوب » . فكل علم ، ينطلق من مسلمات لا برهان عليها ، للوصول إلى نتائج مفترضة أو حقائق جديدة . وهذه المسلمات غير المبرهن عليها ، إنما هي نوع من الإعتقاد ببداهة صحتها ، لا أكثر ولا أقل . ثم إن الدور قد يكون موجوداً في الطبيعة نفسها ، دون أن نلاحظ ذلك بدقة . ألسنا نرى العصفور ، مثلاً ، يقذف بنفسه خارج عشه ، قبل أن يجرب جناحيه ، ثم يستخدم جناحيه في نهاية المطاف ، حتى يستطيع الطيران ؟

صفات الله

قلنا إن ديكارت يرى بأن الكائن اللامتناهي ، هو الكائن الكامل ، أي الذي يحوز على الكمال . وإذن ، فالصفة الأساسية الضرورية لله ، هي الكمال المطلق .

لكن الكمال في حدِّ ذاته ، ليس صفة موجودة حقيقة : وإنما هو جماع الصفات الموجودة فعلاً . بمعنى أن صفة الكمال التي تطلق على الله ، هي صفة معنوية أو رمزية ، في حين أن الصفات الأخرى التي تؤلفها ، هي ذات وجود حقيقي .

من هذه الصفات : الوجودية والواحدية والخالقية والرازقية والأزلية والقدرة والعلم الخ .. فالله موجود، واحد،أزلي،مستقل بذاته ، خالق لكل شيء، عالم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، ومتميز عن كل شيء : عن الكون وكل الموجودات .

وإذن ، فالعالم عند ديكارت ،هو حادث أو محدث ، ظهر إلى الوجود ، بإرادة الله المطلقة ؛ وليس قديماً قدم الله ، كما كان يرى أرسطو ؛ أو فيضاً ، كما كان يرى أفلوطين ؛ أو هو والله شيء واحد ، وإن تعددت وجوهه أو مظاهره ، كما هو الحال عند سبينوزا والمتصوفين المسلمين.

وتتماثل نظرة ديكارت في تمييزه الحاسم بين الله والعالم ، مع النظرة الإسلامية . وإذا كان ديكارت لم يبين لنا ، كيف تم خلق العالم ، كما يبين الإسلام ، فإنه يرى بأن كل شيء ، هو من خلق الله وصنعه . حتى أنه يرى بأن الله هو خالق الحقائق العلمية المعروفة ، كالحقائق الرياضية .

وإذا ما رأى البعض ، بأن الحقائق الرياضية ليست من خلق أحد ، لأنها ثابتة غير قابلة للتغير ، وإلا وقعنا في التناقض،يجيب

ديكارت ، بأن قدرة الله ، لا حدَّ لها ؛ ولا يصح الحديث عن التناقض ، عند الكلام على قدرة الله وإرادته .

لقد أراد الله أن يكون الكون وكل ما فيه ، على الصورة التي هي عليه ؛ ولو أراد الله أن تكون ماهيات الأشياء والحقائق الرياضية ، على غير ما هي عليه ، لتمَّ له ذلك . والثبات الذي نراه في ماهيات الأشياء ، وفي الحقائق الرياضية والعلمية ، مردُّه إلى ثبات إرادة الله وأزليته . ولذا ، فليس هنالك من تناقض ، بين إرادة الله وبين العلم البشري . لقد أراد الله ، الحقائق العلمية ، كما هي عليه ، بصورة دائمة وثابتة ، نظراً لأنه هو نفسه ، ثابت وأزلي .

مع هذا ، ينبغي ألا يخامرنا أدنى شك ، بقدرة الله اللامتناهية أو المطلقة ، التي تمكنه من خلق المتناقضات بنظرنا . فالحقائق العلمية التي تبدو لنا ثابتة ، هي كذلك في الظاهر ، وليست هي كذلك بالضرورة . بمعنى أن ثباتها ليس ضرورياً بحكم ماهيتها ، لأننا إذا سلمنا بأنها حادثة ، بإرادة الله ، فذلك يستتبع التسليم بأن ضرورتها ، ليست موجودة فيها ، وبأن الله قادر على تغيير طبائعها على الدوام ساعة يشاء . حتى ان الله بنظر ديكارت ، ليس قادراً فقط على خلق الممكنات وما قد يبدو لنا من متناقضات ، وإنما إرادته تتعدى ذلك ، لتخلق المستحيلات ، بنظرنا . والخطأ كل الخطأ هو أننا نقيس إرادتنا على إرادة الله ، كأننا والله من طبيعة واحدة ، ولنا صفات متشابهة .

إن المستحيل ، أمر متعذر ، بالنسبة إلينا فقط ، نظراً لقدرتنا المحدودة . أما بالنسبة إلى الله ، فلاشيء هنالك مستحيل عليه ، لأن قدرته مطلقة . ولذا فهو قادر بارادته المطلقة ، على أن يبطل أن يكون المساويان لثالث متساويين ، وزوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين ، والكل أكبر من الجزء ، والنار محرقة الخ .. (هذا يماثل النظرة الاسلامية إلى الله وقدرته المطلقة) .

وهكذا ، فلا شيء يجري في هذا الكون ، أو هو موجود فيه ، إلا بإرادة الله . فلا حسن ولا قبح ولا خير ولا شر ولا حق ولا باطل ولا قانون أو نظام إلا بإرادته .

مع هذا ، فهنالك « مستحيلات » absurdités على الله ، لا يمكن أن يأتي بها . فكونه مثلاً ، واجب الوجود بالضرورة ، يستحيل عليه أن ينزع عن نفسه صفة الوجود .وكونه خالقاً للإنسان ، يستحيل عليه ، أن يجعل الخلق مستقلاً عنه ، لا شأن له به .

مع الملاحظة بأن من صفات الله الكامل ، الصدق المطلق véracité absolue نظراً ، لأن الكذب والخداع ، من علامات النقص . والله كامل ، فالله إذن صادق . ولذا ، فإن الحقائق الموجودة في ذهننا والتي مصدرها الله ، كالحقائق الرياضية ، هي صادقة صدقاً مطلقاً .

« أعني، بالله جوهراً غير متناه ، أزلياً ابدياً ، غير متغير ، مستقلاً ، عالماً بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، وهو الذي خلقني وخلق سائر الأشياء الأخرى .. » . « من البديهي أن الله لا يخدع لأن النور الفطري يدلنا على أن المخادعة تصدر جبراً عن نقص » .«الخداع نقص . ولئن ظهر ان القدرة على المخادعة من علائم القوة والبراعة ، فان اعتماد المخادعة لدليل ضعف أو خبث . وهما أمران لا يمكن أن يكونا في الله »[1] .

---

(١) التاملات ، التأمل ٣ والتأمل ٤

العالم الخارجي والأدلة على وجوده وخصائصه

بعد أن توصل ديكارت ، إلى اليقين التام ، بأنه كائن موجود ، لأنه كائن مفكر ؛ ولأن له نفساً ، خالدة ، متميزة تمام التميز عن البدن ؛ وبعد أن أثبت وجود الله ، ورأى أن الله ، هو ضامن صدق كل الحقائق ، التي تمتلكها النفس بالطبيعة ، وأن ذلك حقيقة بديهية ، لا ريب فيها ، ولا يمكن الشك فيها ، لأن علامتها ، الوضوح والتميز ، اللذان يحسهما كل إنسان من تلقاء نفسه ؛ يمَّم وجهه شطر العالم الخارجي ، ليرى إن كان موجوداً بالفعل أو غير موجود . وقد خلص إلى التسليم ، بوجود العالم الخارجي ، وبكمال هذا العالم على وجه العموم ، إذا نظرنا إلى المخلوقات كلها مجتمعة ، لا إلى بعض المخلوقات أو مخلوق بعينه .

« (ينبغي) ألا ننظر إلى مخلوق واحد دون سائر المخلوقات ، إذا كنا نريد أن نتثبت من كمال أفعال الله ' بل يجب علينا ان ننظر إلى مخلوقاته كلها في جملتها على وجه العموم ' ذلك لان الشيء ذاته الذي يبدو لنا ناقصاً إذا ما نظرنا إليه وحده في العالم ، يبدو لنا كاملاً إذا نظرنا إليه كجزء من هذا العالم .. » . « .. إن وجود النقص في بعض أجزاء الكون وخلو النقص

من البعض الآخر ، دليل على أن عالمنا أكمل مما لو كانت كل أجزائه متشابهة .. »[1] .

وله في إثبات ذلك ، دليلان :

الدليل الأول :

وهو دليل الميل الطبيعي أو النفسي .

ومعناه ، أننا نحس في نفوسنا ، ميلاً طبيعياً قوياً ، للتسليم بوجود العالم الخارجي . وهو ميل دائم ، لا يخضع لإحساس عابر أو شعور مؤقت ، لأنه مستفاد من الله ، الثابت الأزلي . وبما أن الله يمتلك كل صفات الكمال ، ومن بينها صفة الصدق المطلق ، فمعنى ذلك ، أن ميلنا بالاعتقاد بوجود العالم الخارجي ، هو ميل صادق .

ويجب ألا يخامرنا الشك في صحة هذا الاعتقاد ، لأنه لو لم يكن العالم الخارجي ، موجوداً بالفعل ، لوجب أن يكون ميلنا ، وهماً وخداعاً ، وبالتالي ، أمكن الإستنتاج ، بأن الله مخادع كاذب ، لأنه هو مصدر هذا الميل . ونحن لا نشك على الاطلاق في حقيقة العالم الخارجي ، ونسلم بوجوده ، ونعتقد بذلك ، إعتقاداً جازماً ، دون أدنى شك في ذلك .

« ..لما كان الله تعالى منبع كل حقيقة فانه لم يخلق الذهن الانساني على فطرة تجعله يخطىء في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هي المبادىء التي استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية . ومن هذه المبادىء استنبطت استنباطاً واضحاً كل الوضوح ، مبادىء الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية ، أعني وجود الاجسام ممتدة طولاً وعرضاً

---

(١) **التاملات** . التأمل الرابع .

وعمقاً ، وذات أشكال مختلفة ومتحركة على أنحاء مختلفة .. »[١] .

« يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة . والآن وقد عرفته سبحانه ، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة . ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله ، والأمور العقلية الأخرى ، بل تتناول أيضاً الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية »[٢] . « بعد تأكدي أن الله موجود وتأكدي أيضاً أن الأشياء كلها معتمدة عليه ، وهو لا يخادع ، خالصاً من ذلك إلى أن كل ما أتذهنه ، بوضوح وتميز ، هو جبراً صحيح ... بعد هذا لا سبيل ... إلى الشك في (وجود) الله ... وسائر الأشياء .. »[٣] .

والواقع أن هذا الدليل النفسي ، الذي يستند إلى الله ، لإثبات صدقه ، ليس بدليل على الإطلاق ؛ وإنما هو نوع من المصادرة على المطلوب postulat ، لأنه نوع من الإيمان بشيء ، دون البرهنة عليه ، على أساس أنه لا يحتاج أصلاً إلى برهان ، لأن ضامن صدقه ، هو الله ـ الذي هو أصلاً محل شك في وجوده بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة والعلماء ـ .

فضلاً عن أن هذا الدليل ، ليس بدليل علمي ، لأن كثيراً من الفلاسفة قد شكوا في وجود هذا العالم ، سواء برهنوا على ذلك أم لم يبرهنوا .

الدليل الثاني

وهو دليل الإدراك الحسي .

وأساس هذا الدليل ، هو أن لدينا في أذهاننا ، أفكاراً ـ خارجة

---

(١) مبادىء الفلسفة ، ص ص ٦١ ـ ٦٢

(٢) المصدر نفسه .

(٣) التاملات ، التأمل الخامس .

عن إرادتنا ـ عن أشياء وموجودات مختلفة . ولما كان لكل معلول علة : ولما كنا لسنا العلة ، في وجود هذه الأفكار في أذهاننا ، لأنها موجودة لدينا ، خارجاً عن إرادتنا : فمعنى ذلك ، أن علة وجود هذه الأفكار في أذهاننا ، هي وجود هذه الأشياء والموجودات بالفعل في العالم الخارجي .

« .. إن الأفكار التي أتلقاها عن طريق الحواس ، لا تعود إلى إرادتي .. » . « ولما كان الله غير مخادع ، فمن البين ، جداً ، أنه لا يرسل إليّ هذه الأفكار مباشرة بنفسه ، ولا بواسطة مخلوق لا تكون حقيقتها منطوية فيه ، بالفعل .. لقد جعل فيّ ميلا شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية . لذا لا أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع ، إذا كانت هذه الأفكار صادرة بالواقع عن شيء آخر ، أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية . إذن ، نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة »[1] .

وإذا ما تساءلنا عن كيفية امتلاكنا لهذه الأفكار ، بدون إرادتنا ، فإن ديكارت يجيب على ذلك ، بالقول ، إن لدينا حواساً ، تمدنا بأحاسيس شتى ، عن الموجودات التي تراها ؛ كما أن لدينا قوة انفعالية ، تتأثر بالأشياء الخارجية وتتفاعل معها ، لتثير فينا أفكار المحسوسات .

أما إذا تساءلنا عما إذا كانت أفكارنا التي نمتلكها في ذهننا عن العالم الخارجي ، تعبر حقيقة ، عن ماهية العالم الخارجي بالتمام ، فإن ديكارت يجيب على ذلك،بأن معرفتنا الحسية عن العالم الخارجي ، ليست يقينية ، لأنها تقوم على وسائل خادعة . فالحواس تثير فينا أحاسيس ليست إلا كناية عن أفكار مبهمة غير واضحة ، لا تطابق الواقع

---

(١) التأملات التأمل ٦ .

في شيء ، كأفكارنا مثلاً ، عن الضوء والصوت واللون والطعم والرائحة والألم الخ ..[1] .

وإذن ، فإن معرفتنا الحسية بالعالم الخارجي ، هي معرفة غير صحيحة . والمعرفة الصحيحة ، هي المعرفة المتأتية عن طريق العقل فقط . فنحن إذا نظرنا بعين العقل ، إلى العالم الخارجي ، فإننا نصل إلى حقيقة أولية واضحة متميزة ودائمة ، هي ، أن العالم الخارجي ، يتصف بصفة **الإمتداد** L'étendue . هذه الصفة كناية عن فكرة نمتلكها في ذهننا . وهي صحيحة وصادقة ، لأن مصدرها الله ، وهي آتية منه .

أما إذا تساءلنا عن ماهية الامتداد ؟ فإن ديكارت يجيب ، بأن الإمتداد ، معناه : المادة القابلة للقسمة والتشكيل .

فلو أخذنا مثلاً ، قطعة من شمع العسل ، لم يمض على استخراجها من الخلية ، إلا زمن قصير ، فإننا نلاحظ بحواسنا ، بأنها لم تزل تحتفظ بحلاوة طعم العسل التي كانت تحتويه ؛ ولم يزل لونها وحجمها وشكلها ، أشياء ظاهرة للعيان ؛ وإذا نقرنا عليها ، أحدثت صوتاً معيناً الخ .. وأخيراً ، كل الأشياء التي تؤلف الجسم ، نلقاها فيها ـ أي في قطعة شمع العسل ـ فنحكم عليها بأنها ، عبارة عن كذا وكذا من الصفات .

ولكن لو فرضنا أننا قربناها من النار ، فماذا نلاحظ يا ترى ؟ سنرى أن طعمها قد ذهب ، ولونها قد تغير ، وشكلها قد تلاشى ، وحجمها قد زاد ، وأصبحت في نهاية المطاف ، من السوائل الساخنة ، بحيث لا نستطيع لمسها ، ولا يمكننا النقر عليها ، ومهما فعلنا ذلك ، فلن

---

(١) التاملات ، التأمل السادس .

ينبعث أي صوت منها . لقد زالت كل صفاتها ـ الثانوية ـ التي كانت تتصف بها ، ولكنها هي كشمعة هل زالت ؟

ينبغي الإعتراف بأنها ما زالت باقية ، وإن تناثرت أجزاؤها ، لأنها ما زالت أمامنا كمادة ؛ ولا أحد يستطيع إنكار ذلك أو الشك فيه .

وإذن ، فالسؤال الكبير ، الذي يطرح نفسه ، هو : ماذا كنا نعرف حقيقة ، عن ماهية قطعة الشمع هذه ، بوضوح وتميز ؟

لا شيء أبداً مما لا يقع تحت الحواس ، من ذوق وشم ولمس وسمع وبصر الخ .. وإذن ، فإن ذهننا وحده ، هو القادر على إدراك ماهيتها ، وإن تلاشت عن العيان أو غابت . أما الذي يدركه الذهن منها ، بوضوح وتميز ، فهو **الامتداد** . هذا الامتداد المجرد من الألوان والأصوات والروائح الخ .. والذي يتميز بأبعاد ثلاثة : طول وعرض وارتفاع .

« .. إن الأجسام ذاتها لا تعرف حقاً بالحواس أو بالقوة المخيلة وإنما بالادراك وحده . هي لا تُعرف لأنها تُرى وتُلمس ، بل لأنها تفهم أو تدرك بالذهن .. »[1] .

وعلى هذا ، فالإمتداد ، هو الصفة الأساسية الأولى Qualité Pre-mière التي تتميز به حقيقة ، قطعة الشمع . وهو الذي يؤلف حقيقتها وماهيتها ، وماهية الجوهر المادي المستقل عن الجوهر النفسي ، بصورة عامة . أما اللون والصوت والطعم والرائحة ، فكلها صفات ثانوية Quali-tés Secondaires في الجسم المادي ، وليس لها بالتالي ، وجود مستقل حقيقة ، عن الوجود الذهني .

وهذا يؤدي بنا إلى مقولة حاسمة ، مفادها ، أن معرفتنا لماهية العالم الخارجي ، متعذرة عن طريق الحواس ، لأن كل ما نعرفه عنه بواسطة الحواس ، لا يتعدى الظواهر . أما المعرفة الصحيحة له ـ أي

---

(١) **التاملات** ، التأمل الثاني .

للعالم الخارجي ـ فهي معرفة العقل ، الذي يمتلك عنه أفكاراً محددة واضحة ، كفكرة الامتداد .

وإذا ما تساءلنا عن مدى صحة أو صدق هذه الأفكار التي لدينا عن العالم الخارجي ، فجواب ديكارت التقليدي ، على ذلك : هو أن الله هو ضامن صدق هذه الأفكار ، لأنه هو مصدرها .

هل يعني هذا ، أن ديكارت يؤمن بوجود العالم الخارجي عن طريق الذهن فقط ، أم ماذا ؟

إن تمييز ديكارت ، بين الصفات الثانوية والصفة الأساسية في الشيء الواحد ، لا تعني على الإطلاق ، بأن ديكارت ، ينفي وجود العالم المادي حقيقة ، وإنما على العكس ، يحاول فقط إثباته ، عن طريق العقل ، بعد نبذ الحواس جانباً .

مع الإشارة ، إلى أن جميع الفلاسفة العقلانيين ، أمثال ، ديكارت وغيره ، يعتقدون بوجود كل شيء يمكن تعقله . والفلسفة المثالية ، هي الفلسفة التي ترى بأن ما هو موجود ، أو ما يعلم أنه موجود ، يجب أن يكون بوجه ما ، عقلياً . ويذهب أحد فلاسفة المثالية بركلي Berkeley إلى حد إنكار وجود كل ما لا يمكن تصوره أو تعقله .

خصائص العالم

قلنا إن **الامتداد** ، هو الخاصية الأولى ، للوجود المادي . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن العالم ، يصبح غير محدود أو غير متناه ، من حيث الإمتداد . فأينما تصورت حدوداً للعالم ، فهنالك فضاء أو مادة وراء تلك الحدود ، وذلك إلى ما لا نهاية .

وإذا كانت المادة ، إمتداداً ، فالعكس صحيح كذلك ؛ بمعنى ، أنه لا امتداد بغير مادة . وبذلك ، فالكون كله ، ملاء plein ، وأينما وجد مكان ، فهناك مادة ، أي جسم . والقول بخلاف ذلك ، يفترض وجود الخلاء vide .

وإذن ، فإن الفضاء ينقسم إلى ما لا نهاية من الجزئيات ، لأنه عبارة عن مادة ؛ والمادة تقبل القسمة إلى ما لا نهاية لها من الجزئيات . ولا وجود للجزئيات التي لا تتجزأ . والقول بخلاف ذلك ، أي بوجود جزئيات لا تتجزأ ، معناه: وجود الخلاء فيما بينها .

ونضيف قائلين ، إن الخاصية الثانية لهذا الوجود ، هي **الحركة** ، لأنه لا يمكننا تصور فكرة الامتداد ، دون الحركة .

وإذن ، فإن الإمتداد والحركة ، هما الموجودان حقاً في العالم المادي . وهما معاً يشكلان محور علم الطبيعة .

وبما أن العالم كله ملاء ، فحركات الأجسام فيه ، كلها ، أشبه ما تكون بالحلقات الدائرية المقفلة ؛ لأن الجسم لكي يتمكن من التحرك والإنتقال من مكان إلى آخر ، لا بد وأن يدفع الجسم الذي أمامه ، وهكذا .. ، بحيث تنتهي الحركة إلى النقطة أو البداية التي انطلقت منها . وهذا معناه أن كمية الحركة في الكون ثابتة . وقد خلق الله المادة ، بهذه الحركة ، التي كميتها ثابتة .

ومن هاتين الخاصيتين ، اللتين قال بهما ديكارت · **الإمتداد** من ناحية **والحركة** من ناحية أخرى ، يمكن استخلاص القوانين الطبيعية ، الآتية :

١ ـ كل جسم متحرك ، يستمر في حركته ، على وتيرة واحدة .

٢ ـ كل جسم متحرك ، يستمر في حركته ، ما دام لم يعرض له شيء ، يمكن أن يغير من حركته أو اتجاهه .

٣ ـ كل جسم متحرك ، يلتقي بجسم آخر ، متحرك بحركة أشد منه ، لا يفقد شيئاً من حركته الخاصة به .

٤ ـ كل جسم متحرك ، يلتقي بجسم آخر ، متحرك بحركة أضعف منه ، يفقد من الحركة الخاصة به ، ما يوازي ما أخذه منه الجسم الآخر .

وهـذه النظريـة الطبيعية للوجـود ، التي تقوم عـلى أسـاسـين : الإمتداد والحركة ، تناقض نظرية أرسطو الطبيعية .

فأرسطو كان يرى أن كـل جسم في العالم الطبيعي ، عبـارة عن جوهر مستقل ، مؤلف من عنصرين : **العنصر الأول وهو الهيـولى أو** المادة ، وهي الحاملة للصورة . و **العنصر الثاني وهو الصورة** ، **وهي** التي تحدد طبيعة الشيء أو جوهره ، وهي محمولة على المادة .

أما **ديكارت** ، فإنه فضلاً عن قوله ، بوجود جوهرين متمايزين في الوجود . **الجوهر المادي** من جهة و **الجوهر النفسي** من جهة أخرى ؛ فإنه ينفي فكرة الصورة Forme الأرسطية ، ويرجع إلى الحركة فقـط ، كل ما يطرأ على المادة من تغيرات ، أو ما تأخذه من أشكال .

فالعالم الطبيعي عنده ، كناية عن سلسلة من الحركات المتعاقبـة على المادة ، لا أكثر ولا أقل . فالصوت مثلاً ، ليس له وجود مستقل عن نفوسنا ؛ إذ لا يوجد في الخارج إلا حركة أجزاء الهواء واهتزازاتها بإزاء الأذن .

وتمييز ديكارت ، بـين جوهـرين ، في الوجود : **الجـوهر المـادي** وماهيته : إمتداد ؛ و **الجوهر النفسي** وماهيتـه : فكر ؛ هو الذي دفعه إلى القول ، إن الحيوان ، عبـارة عن آلة لا شعور ولا وجـدان له ؛ وهو كسائر الأجسام الماديـة ، كنايـة عن جسم ممتد ، لا يفكـر ولا يتكلم ، وبالتالي لا نفس له

« .. لا ينبغي أن يخلط بين الكلام والحركات الطبيعية التي تعبر عن الانفعالات ويمكن أن تجيد تقليدها الآلات كما تقلدها الحيـوانات . ولا ينبغي أيضاً الذهاب مع بعض المتقدمين الذين يقولون إن الحيوانات تتكلم ، ولو أننا لا نفهم لغتها ، لأنه لو كان ذلك حقاً لكان في استطاعتها أيضاً ما دامت لها أعضاء كثيرة تشابه أعضاءنا ، أن تتفاهم معنا كما تتفاهم مع أمثالها . ومما يستحق الملاحـظة ، أنه مـع وجود حيـوانات

كثيرة تظهر من الصنعة في بعض أعمالها أكثر مما نظهر .. فان نفس تلك الحيوانات لا تظهر شيئاً من الصنعة في أعمال كثيرة أخرى ، بحيث لا يدل ما تعمله أحسن منا على أن لها نفساً .. »[1] .

وإذا ما قلنا لديكارت ، بأن الحيوان الأعجمي ، كائن حي حساس ذو سلوك ما ؛ وسائر الأجسام المادية ، ليست كذلك ؛ فإن ديكارت يجيب ، بأن الحيوان الأعجمي ، هو آلة كسائر الآلات ، ولكنه أكثر منها تعقيداً ، وأكمل منها صنعاً . وعندما نعرف كل شيء ، عن القوانين التي تتحكم بالعالم الطبيعي ، نعرف عندها كل شيء عن سلوك الحيوان[2] .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، هو ، إذا كان ديكارت ، يفسر العالم المادي ، تفسيراً ميكانيكياً آلياً شاملاً ؛ ويرى أنه محكوم بقوانين علم الطبيعة الأزلية ؛ فما هو دور الله يا ترى ، في الكون ، وما هي علاقته به ؟

يرى ديكارت ، أن الله ، هو الذي خلق الوجود أو الكون ، بقوانينه إياها ، التي تحكمه ويمشي على هديها . وبما أن الله ثابت وأزلي ، فإن تلك القوانين التي أوجدها ، لتدبير الكون ، بمحض إرادته وحريته ، هي أيضاً ، ثابتة وأزلية . وهذا ، بالطبع ، لا ينتقص من قدرة الله أبداً .

وقد انتقد بسكال Pascal (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) ديكارت ، بشدة ، على آليته الشاملة ؛ ورأى بأنه لم يترك لله أي دور في العالم .

والحقيقة ، أن الله ، بنظر ديكارت ، له القدرة دائماً على التدخل في شؤون الكون ، للتغيير في مساره ، إذا ما أراد . وهو إذا كان لا

---

(١) مقال عن المنهج ، القسم الخامس .

(٢) نفس المصدر .

يتدخل ، فلأنه يريد خير الانسان . وقد خلق العالم بقوانينه إياها ، من أجل تحقيق هذه الغاية .

مع هذا ، ينبغي الإعتـراف ، بأن موقف ديكارت ، الميكـانيـكي الآلي الشامل ، إزاء العالم المادي ـ عدا الإنسان بالطبع الذي لا ينتمي إلى العـالم المادي ـ يجعـل العالم بكـل جزئيـاتـه ، أسيـراً للقـوانـين الطبيعية ؛ كما يجعل ديكارت ، على رأس المسلمين ، بمبدأ الجبرية أو الحتمية في الوجود ؛ ويستتبع بالتالي ، التساؤل ، عن مدى حريـة الله المطلقة ، فعلاً ؟ وكذلك ، عن مدى حرية الإنسان في هذا الكون ؟

الأخلاق

الإنسان بنظر ديكارت مكوَّن من جوهرين متمايزين : **الجسم** ، وهو يخضع في كل ما يعرض له ، لقوانين علم الطبيعة ، باعتبار أنه جسم مادي وأحد أجزاء العالم الطبيعي ، الذي يمكن أن نفهم كل أسراره ، فيما إذا قيِّض لنا أن نفهم العالم الطبيعي حق الفهم ؛ **والنفس** ، وهي جوهر ماهيته فكر ؛ ولا صلة لها بكل ما يحكم الجسم من قوانين وعلاقات لا من قريب أو بعيد .

وبالرغم من التفاضل والتمايز القائم بين النفس والجسم من حيث طبيعة كل منهما، فإنهما يكونان معاً ـ بنظر ديكارت ـ وحدة لا انفصام بينهما ؛ بهما معاً ، يكون الإنسان إنساناً بإرادة الله . وإذن ، فالإتحاد بينهما هو إتحاد جوهري لا عرضي.

وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا يعني ضرورة ، التسليم بالتأثير المتبادل فيما بينهما . بمعنى تأثر وتأثير كل منهما بالآخر ، وعلى الآخر ، بالصورة التي تتناسب وطبيعة كل منهما . فإذا كان السلوك الإنساني في مختلف أوجهه وسبله ، يتعلق بالجانب النفسي من الإنسان ، وهو الذي يحدِّد في نهاية المطاف صورة النفس أو ماهيتها ، فإن هذا السلوك يتبدّى بالنشاط العضلي الحركي ، الواقع على الجسم ، من جراء ذلك .

وإذن ، فهناك دائماً وأبداً ، علاقة وثيقة ، بين أحوال النفس وأحوال البدن ، هي نتيجة طبيعية لاتصال النفس والجسم ، عن طريق الغدة الصوبرية وبالتالي عن طريق الدورة الدموية . فإذا كان البدن سقيماً أو عليلاً ، فإنه ذلك يطال النفس أيضاً ، التي تتأثر بذلك ، وفاقاً لطبيعتها .

وإذا كان الجسم جوهراً خاضعاً لكل ما يطرأ عليه ، لقوانين الطبيعة ؛ ولا دخل في كل ما يعرض له أو يطرأ عليه ، للإرادة ؛ فإن النفس ، من حيث هي جوهر مغاير للمادة ، على العكس من ذلك ، تخضع في أحوالها وميولها ورغائبها للعقل والإرادة .

ولذا ، فقد أولى ديكارت أحوال النفس وميولها أو أخلاقها إهتماماً بالغاً ، حتى أنه جعل علم الأخلاق (الفلسفة العملية) رأس الحكمة ، بل تاج العلوم جميعاً ؛ واعتبر أنه لا بد من الاطلاع على كل العلوم قبل الخوض في علم الأخلاق .

« مثل الفلسفة كمثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها بقية العلوم ، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى ، هي : الطب والميكانيكا والأخلاق العليا الكاملة التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، والتي هي آخر مرتبة من مراتب الحكمة »[1] .

وهذه النظرة ، تذكرنا ولا شك ، بوجهة نظر الفلاسفة ، الذين يربطون ما بين العلم والفضيلة ؛ويرون أن الحكمة ومختلف الفضائل، إنما هي ثمرة اكتساب العلوم والمعارف المختلفة .

ومما لا شك فيه ، أن ديكارت ، كان على دراية تامة ، من أنه لن يتمكن من تحقيق أمنيته القاضية بالبحث أولاً في كل العلوم وتجديدها، عن طريق إقامة هياكلها من جديد ، قبل الخوض في ميدان الأخلاق .

(١) انظر ، ديكارت ، مقدمة مبادىء الفلسفة .

ولذا كان للأخلاق منذ البداية في ذهنه نصيب وافر من الاهتمام . « إن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيباً »[1] .

ولعل مسألة السيطرة على الانفعالات النفسية ، التي شغلت بال الأميرة اليزابت ـ إبنة ملك بوهيميا المخلوع ـ المقيمة مع اسرتها في هولندا ؛ ورغبتها العارمة في الحصول على الطمأنينة النفسية وبلوغ السعادة ؛ وإشراكها ديكارت في همومها وأمانيها تلك : كانت الدافع الأساسي لأن يخوض ديكارت في ميدان الأخلاق .

وقد تحدث ديكارت عن الأخلاق ، في مؤلفاته المختلفة : مقال (أو خطاب) في المنهج ، إنفعالات النفس ، مبادىء الفلسفة . ويستفاد من كلامه عن ذلك ، بأنه كان يرى ، بأن الانسان ، مركب من جسم ونفس : لكل منهما ، قواه الخاصة به ، وكذلك ميوله واحتياجاته وانفعالاته التي تأتلف مع طبيعته ، في تعامله مع العالم الخارجي أو الأشياء المحيطة به .

هذه الميول والانفعالات ، كناية عن أمور طبيعية في حدٍّ ذاتها . وهي في حال تحققها ، تجلب الخير والمنفعة لصاحبها ـ جسماً ونفساً ـ إلا إذا اشتطت هذه الميول والانفعالات ،وأصبحت رغبات أو عواطف عارمة ، تتحكم بالفرد ؛فإنها عند ذلك ، تحدث خللاً في طبيعته ، ينعكس أثره على كل من الجسم والنفس معاً .

إن الإنفعالات الانسانية تبقى مقبولة وطبيعية ، في حالة الاعتدال . أما في حالة ثورانها وتفجرها أو الإفراط ، فإنها تتحول أو تنقلب الى ظواهر مرضية ، ينبغي محاربتها والسيطرة عليها ، عن طريق العقل . وإذا كان الأمر كذلك ، فذلك يعني أن العقل عند ديكارت ،

---

(١) Baillet , la vie de Monsieur Descartes , fasc I . P 115
(نقلاً عن مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري ، ط ٢ ، ص ١٠٠) .

يرتبط بالخير ، لأنه هو وحده العارف له ، الذي يأمر به ، والقادر على أن يحققه ، عن طريق لجم الانفعالات .

وإذن ، من الطبيعي ألا يتفق ديكارت مع مكياڤلي في أخلاقه : ويرفض مبدأه القائل : إن الغاية تبرر الوسيلة ؛ ويرى أن الشر لا يولد إلا الشر ؛ والكذب لا يولد إلا الكذب ؛ والظلم لا يولد إلا الظلم ؛ والعنف لا يولد إلا العنف .

وقد قسم ديكارت الإنفعالات الانسانية الى ستة :

١ ـ الحب

٢ ـ البغض

٣ ـ الفرح

٤ ـ الحزن

٥ ـ الرغبة

٦ ـ التعجب

والحب معناه . ميل النفس الى إنسان معين ورغبتها في الإلتقاء أو الاتحاد به ، أو ميلها الى شيء معين ورغبتها في حيازته .

والبغض معناه : نفور النفس من إنسان معين ورغبتها في الابتعاد عنه ؛ أو نفورها من شيء معين ومقتها له ، لسبب ما .

وكل من الحب أو الميل والبغض أو النفور ، يتمظهر في الثورة الجسمية أو التغير الفيزيولوجي الطارىء أو الحادث على الجسم ، من أثر الدورة الدموية .

وإذا ما انتهى الحب أو الميل الى غايته وحقق مشتهاه ، بالإتحاد ما بين المحب والمحبوب ، إستحال الى **فرح** عند صاحبه .

وإذا لم يحقق صاحب الحب أو الميل مراده ، قام **الحزن** ؛ لأن المباعدة والمفاصلة بين المحب والمحبوب ، تولد مشاعر الحزن . ومشاعر الحزن هذه ، قد تعبر عن نفسها ، بالرغبة ، بإلحاق الضرر بالمحبوب أو بالغضب والإنتقام .

والرغبة هي الإنفعال الذي يدفع الى التحرك والعمل . كالعمل من اجل التقرب من الحبيب والتضحية في سبيله ، أو هجره والإيقاع به.

والتعجب هو الانفعال الزائد بموضوع ما أوشيء ما، لعلة فيه . وقد يؤدي الى الدهشة والذهول ، في حال عدم تدخل العقل ، لجعل موضوع التعجب ، مفهوماً ومعقولاً .

لقد كان ديكارت مفكراً واقعياً ، يعرف طبيعة الإنسان ، وينظر الى انفعالات الجسم والنفس الإنسانية ، على أنها انفعالات طبيعية ، شرط الا تستحيل إلى رغبات أو عواطف عارمة ،.تتحكم بالإنسان كله . وإذا كان الأمر كذلك ، فذلك يعني أن ديكارت ، يميز بين الإنفعالات الإنسانية وبين الرغائب الإنسانية . وما غاية علم الأخلاق عنده ، إلا السيطرة على رغائب الفرد وليس على انفعالاته الطبيعية العابرة .

والسعادة إنما تحصل بسيطرة النفس أو العقل على انفعالات الفرد في تعامله مع العالم الخارجي . فإذا كان الإنفعال نتيجة أو علامة طبيعية على نشاط الجسم وحيويته وتأثره بالأشياء التي تحيط به ، فإنه قد ينقلب الى حالة مرضية في حال تحول هذا الإنفعال الى رغبة أو عاطفة عارمة ، لا يمكن صدّها أو الوقوف في وجهها .

فالتعجب مثلاً ، قد يكون إنفعالاً مقبولاً ، إذا بقي تغيراً فيزيولوجياً متأتياً عن عملية تحرك جزئيات الدم في الجسم ، إزاء موضوع ما ؛ ولكنه قد يتحول الى دهشة وذهول ، في حالة اشتطاطه ، بحيث يستحيل الإنسان بكليته الى شخص مصعوق وعاجز عن التفكير .

وهذا التمييز بين الإنفعال والعاطفة ، تمييز صحيح ، بنظرنا . فنحن نعرف اليوم عن طريق علم النفس ، وكذلك عن طريق فن التمثيل أو التشخيص السينمائي والمسرحي ، بأن الإنفعال شيء والعاطفة شيء آخر . وأن الأدوار المختلفة التي يقوم بلعبها ، الممثل السينمائي أو المسرحي (المشخِّص) والتي تتبدّى على هيئة أو صورة إنفعالات بارزة

على مظهره الخارجي ، لا تعبر فعلاً عن مشاعره الحقيقية . ونحن كثيراً ، ما نلحظ ذلك ، دون أن ننتبه إلى التمييز بينهما . فقد ينفعل رجل ما ، عند فقد زوجه ، وتظهر آثار الحزن على وجهه ، نتيجة للظروف المحيطة بالوفاة ؛ في حين انه في قرارة نفسه ، يكون سعيداً مطمئن البال ، لأنه لا يشعر نحوها بأية عاطفة حب ، وكان يتمنى التخلص منها .

وبغاية الحصول على السعادة ، يلفت ديكارت النظر إبتداء ، إلى ما يمكن الرغبة فيه ، وبإمكاننا أن نحققه ، لأنه يتوقف على إرادتنا وحريتنا ، وإلى ما لا يمكن الرغبة فيه ، لأنه يتجاوز نطاق إرادتنا وحريتنا وقدرتنا .

فالمرض والموت والجاه والثروة وأحداث العالم الخارجية الطارئة ، من زلازل وصواعق الخ .. أمور خارجة عن نطاق إرادة الإنسان . وتفكير الإنسان بشأنها لا طائل تحته ، لأن ذلك يتعلق بإرادة اللّه ومشيئته المطلقة . وإذا عرف الإنسان ذلك ، فمعنى هذا ، أن عليه التسليم بإرادة اللّه ، مما يستتبع الرضى والطمأنينة النفسية . حتى أن النفس الراضية المطمئنة إلى قدر اللّه وقضائه في كل الأمور الخارجة عن نطاق القدرة الإنسانية ، لا تولد السعادة الداخلية في أعماق الذات الفردية فقط ، وإنما قد تولد الفرح والحب الإنساني ، الذي يتبدّى على مظاهر الجسم الخارجية أو صورته ؛ وكذلك بالكرم مع الآخرين والإحسان إليهم .

وإذن ، فلا تنافر عند ديكارت ، بين إرادة اللّه وحريته المطلقة وبين إرادة الإنسان وحريته المحدودة .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه ، فيما يتعلق بالأخلاق الديكارتية ، هو : إذا كان ديكارت يرى بأن علم الأخلاق هو أعلى العلوم مرتبة ، ولبلوغه ، لا بد من معرفة كاملة لكل العلوم الأخرى؛ وإذا كان

من الثابت أن ديكارت لم يكمل البحث في طبيعياته وبالتالي لم يطبقها ، فكيف يمكن لديكارت إذن ، أن يبحث في علم الأخلاق ، الذي يحتاج للبحث فيه ، معرفة كل العلوم الأخرى ؟

الواقع أن ديكارت عندما يتحدث عن الأخلاق ، في كتبه المختلفة ، لا يدعي بأنه يقدم لنا تصوراً نهائياً ، عما يدين به من أخلاق ؛ وإنما يلحظ منذ البداية ، بأنه يسوق ما يسوقه من آراء أخلاقية ، بانتظار بحثه النهائي في الأخلاق ، بعد أن يفرغ من البحث في كل العلوم .

وإذن ، فإن آراء ديكارت الأخلاقية ، التي يسوقها لنا في كتبه المختلفة ، لا تعبر حقيقة عن رأيه النهائي . وبما أنه لم يقيَّض لديكارت تحقيق غايته ، فإننا نستعرض آراءه الأخلاقية التي قدمها لنا ، والتي يمكن إيجازها في القواعد الآتية :

القاعدة الأولى : ينبغي على الفرد أن يمتثل للقوانين السائدة في مجتمعه وأن يحترم عادات أهله وتقاليدهم .

القاعدة الثانية : عليه أن يسلك وفق ما أجمع عليه أعقل العقلاء في بلده الذي يعيش فيه .

القاعدة الثالثة : عليه أن يحافظ على الإيمان بالمعتقدات أو الديانة التي نشأ عليها ، وانعم الله بها عليه .

القاعدة الرابعة : أن يكون ثابتاً في سلوكه ، متجنباً التردد ، فيما يعزم عليه ، وذلك لكي يكفي نفسه كل ندم وتأنيب إذا ما تبين له خطأ في سلوكه ، فيما بعد . مثله في ذلك ، مثل مسافر ، ضل في غابة واسعة . إذا اختار منها وجهة معينة في سيره ، خرج منها سالماً . وإذا سار فيها ، تارة هنا وتارة هناك ، آملاً في خروج سريع ، خاب ظنه في النجاة ، وتعذر عليه الخلاص .

القاعدة الخامسة : أن يتخذ عقله هادياً في سلوكه وحاكماً للحد من رغباته وأهوائه وأوهامه . إن أفكارنا وعواطفنا ملك إرادتنا . ويمكننا

عن طريق العقل والتفكير ، التحكم بها ، حتى لا توردنا مورد التهلكة ، فنعيش بطمأنينة وسعادة .

القاعدة السادسة : أن يبتعد عن التفكير في كل ما لا يمكنه القدرة عليه والذي هو خارج نطاق إرادته . وليستكن إلى ما أراده الله له وشاءه القدر ، لأن لا طاقة له على مقاومة أو معاندة هذا القدر .

هذا، ويرى بعض الباحثين،أن ديكارت، قال بهذه القواعد الأخلاقية ، مجبراً ، وذلك خشية أن يتهم بأن لا دين ولا أخلاق له . وأنه كتب في هذا الصدد ، إلى صديق له ، عام ١٦٤٦ ، يقول له : إنه لو وضع أخلاقاً نهائية ، لما أراح الناقدون له بالاً ، بعد أن اتهمه بعضهم بالإلحاد ، بالرغم من إثباته وجود الله(١) .

« في الحق اني حينما كان جهدي مقصوراً على ملاحظة أخلاق الناس ، فإنني لم أجد فيها موضعاً ليقين ، ولحظت فيها من التباين نحو ما لحظته من قبل في آراء الفلاسفة . وقد كان أكبر ما حصلته من فوائدها ، أنني لما رأيت أموراً كثيرة تبدو لنا من الشطط والسخرية ، ومع ذلك فان أمماً عظيمة تجمع على قبولها والرضا عنها ، فإنني تعلمت ألا أعتقد إعتقاداً جازماً في شيء ما بحكم التقليد أو العادة . وكذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري ، وتنقص من قدرتنا على التعقل . ولكن بعد أن أنفقت بعض السنين في الدرس على تلك الحال في كتاب العالم ، وفي الاجتهاد في تحصيل بعض التجربة ، فانني عزمت في بعض الأيام أن أبحث أيضاً في نفسي ، وأن أصرف قواي العقلية كلها في اختيار الطرق التي يجب أن أسلكها ، ولقد لقيت في هذا على ما يبدو لي نجاحاً لم أكن لألقاه لو أنني لم أفارق قط بلادي ولا كتبي » .

---

(١) مقال عن المنهج ، ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .

«..لكي لا أظل متردداً في أعمالي،حينما يجبرني العقل على ذلك في احكامي، ولكي لا أحرم نفسي منذ الآن من أسعد حياة اقدر عليها، فإنني وضعت لنفسي قواعد للأخلاق مؤقتة لا تشتمل إلا على ثلاث حكم او أربع ، أدلي إليكم بها : **الأولى** أن أطيع قوانين بلادي وعوائدها مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت فيها منذ طفولتي ، وأن أحكم نفسي في كل أمر آخر ، تبعاً لأكثر الآراء إعتدالاً ، وأبعدها عن الإفراط ، والتي أجمع على الرضاء بها في العمل أعقل الذين سأعيش معهم ، لأنني ـ لما بدات منذ ذلك الحين الا اقيم لآرائي الخاصة أي اعتبار وذلك لأني أردت أن أختبرها جميعاً ـ ايقنت انه ليس في استطاعتي أن أعمل خيراً من اتباعي لآراء أعقل الناس . ومع أنه ربما كان بين الفرس والصينيين من هم ذوو عقول كعقولنا ، فقد بدا لي أن الأنفع هو تدبير أمري تبعاً للذين أعيش معهم . ولأجل أن اعرف ما هي حقيقة آرائهم ، كان واجباً علي أن أعنى بما يعملون لا بما يقولون ، ليس السبب في ذلك ، هو أن فساد أخلاقنا جعل قليلين يرضون أن يقولوا كل ما يعتقدون ، بل ولأن كثيرين يجهلون هم أنفسهم ما يعتقدون ...

ولم أتخير من بين الآراء الكثيرة المقبولة على السواء ، إلا الأكثر اعتدالاً . وذلك لأنها دائماً أيسر في العمل ، ويرجح أن تكون هي الأحسن ، إذ أن كل إفراط من دأبه أن يكون سيئاً ، وايضاً لكي اكون أقل ميلاً عن الطريق القويم عند الوقوع في الخطأ ، لا كما لو اخترت أحد المذاهب المتقابلة ، وكان الذي يجب أن أسلكه هو المذهب الآخر .. (و)لأنني لما لم أشاهد في العالم شيئاً يبقى على حالة واحدة ، وأنه لما كنت ـ فيما يختص بنفسي ـ آمل أن أزيد أحكامي كمالاً ، لا أن أنقصها ، فقد رأيت أنني آتي خطأ فادحاً مخالفاً للعقل ، إذا كان تحبيذي لأمر (معين) في زمن ما يجعلني مضطراً لأن أعتبره أيضاً طيباً

فيما بعد ، عندما قد تزول عنه هذه الصفة ، أو عندما أكف عن اعتباره متصفاً بها . وكانت **حكمتي الثانية** أن أكون أكثر ما أستطيع جزماً وتصميماً في أعمالي، وألا يكون استمساكي بأشد الآراء عرضة للشك، إذا ما صحت عزيمتي عليها ، أقل ثباتاً مما لو كانت من أشد الآراء وضوحاً . أحتذي في هذا مثل المسافرين الذين يجدون أنفسهم قد ضلوا في بعض الغابات . عليهم ألا يضربوا فيها التواء ههنا مرة ، وهنا مرة أخرى ، وشر من ذلك أن يقفوا في مكان واحد ، ولكن عليهم أن يسيروا دائماً أكثر ما يستطيعون استقامة نحو جهة واحدة ، وألا يغيروا اتجاههم لأسباب ضعيفة ، ولو لم يكن إلا مجرد إتفاق ، هو الذي جعلهم في بادىء الأمر يصممون على اختياره . لأنه بتلك الطريقة ، فهم إن لم ينتهوا إلى حيث يرغبون ، فهم يبلغون على الأقل بعض الأماكن التي يرجح أن يكونوا فيها خيراً مما لو ظلوا في وسط غابة . وكذلك فان أعمال الحياة ، لما كانت لا تحتمل غالباً تأجيلاً ما ، فإنها لحقيقة أكيدة جداً ، أنه إذا لم يكن في استطاعتنا تمييز أصح الآراء ، فان الواجب علينا اتباع أكثرها رجحاناً ، بل إذا لم نلاحظ تمايزاً في الرجحان بينها ، فانه يجب علينا مع ذلك ، أن نتمسك ببعضها ، وألا نعتبرها بعد ذلك موضعاً للشك باعتبارها متصلة بالعمل ، بل علينا أن نعتبرها جد حقيقة ووثيقة ، لأن العقل الذي ألزمنا بها هو نفسه كذلك . وهذا كان كافياً لتخليصي منذ ذلك الحين من كل ندم وتأنيب ، وهما يثيران في العادة وجدان النفوس الضعيفة المتقلبة التي تستسلم في غير ثبات إلى العمل ما تعتبره صالحاً ، ثم تحكم فيما بعد بأنه سيء . وكانت **حكمتي الثالثة** أن أجتهد دائماً في أن أغالب نفسي لا أن أغالب الحظ ، وأن أغير رغباتي لا أن أغير نظام العالم . وبالجملة أن أتعود الاعتقاد بأننا لا نقدر إلا على أفكارنا ، قدرة تامة ، بحيث أننا إذا فعلنا خير ما نقدر عليه ، فيما يختص بالأمور الخارجة عنا ، فان كل ما ينقصنا بعد ذلك من أسباب النجاح ، هو بالنسبة إلينا مستحيل

على الإطلاق ، وهذا وحده فيما بدا لي ، كان كافياً لأن يصدني عن الطمع في المستقبل في شيء لا أناله ، ولأن يجعلني راضياً . وكذلك إذا عملنا بما يدعونه فضيلة الضرورة ، فلن نرغب في أن نكون أصحاء ، إذا كنا مرضى ، او في أن نكون أحراراً ، إذا كنا في سجن ، أكثر من رغبتنا الآن في ان تكون لنا اجسام من مادة فيها من قلة الاستعداد للفساد مثلما في الماس ، أو أن تكون لنا أجنحة نطير بها مثل الطيور .. ولكني أعترف بأن المرء محتاج الى رياضة طويلة ، وإلى تأملات كثير تكرارها ، حتى يتعود على أن ينظر من هذه الوجهة إلى كل الأمور . وإني لأعتقد ان في ذلك ينحصر سر هؤلاء الفلاسفة (الفلاسفة الرواقيون) الذين استطاعوا في زمن سالف أن يخلصوا من سلطان الحظ وان ينازعوا آلهتهم السعادة رغم الآلام والفقر . لأنهم باشتغالهم الدائم في تأمل الحدود التي فرضتها عليهم الطبيعة ، إقتنعوا تمام الإقتناع انهم لا يقدرون إلا على أفكارهم ، وأن اقتناعهم هذا كان وحده كافياً لمنعهم من أن تكون عندهم شهوة لأشياء أخرى . ولقد كانوا يتصرفون في أفكارهم تصرفاً مطلقاً ، بحيث كان لهم بذلك حق في أن يعتبروا انفسهم اغنى ، واقوى ، واكثر حرية ، واسعد من اي انسان آخر لم تكن له تلك الفلسفة ، ومهما حبته الطبيعة والحظ بما في الإمكان ، فهو لا يتصرف قط ذلك التصرف في كل ما يريد . ثم رأيت نتيجة لهذا النظام الأخلاقي ، أن اخبر مشاغل الناس المختلفة في هذه الحياة ، كي أجتهد في اختيار أفضلها . وبدون أي رغبة مني في أن اقول شيئاً عن مشاغل الآخرين ، فكرت في انني لا أقدر على خير (اكثر) من أن أستمر في نفس ذلك الشغل الذي كنت فيه ، أي على أن أنفق كل حياتي في تثقيف عقلي ، وفي التقدم على قدر ما أستطيع ، في معرفة الحقيقة ، تبعاً للمنهج الذي فرضته على نفسي . ولقد شعرت بلذات بالغة جداً ، منذ بدات في أن آخذ نفسي بهذا المنهج ، لذات لا أعتقد أن من المستطاع أن يجد المرء ما هو أعذب منها ولا أطهر في هذه الحياة ، وبكشفي كل يوم بواسطته عن حقائق

يبدو لي أنها ذات شأن وأن غيري من الناس مشتركون في الجهل بها ، كان ما نلته من الرضاء ملء نفسي إلى حد جعل ما بقي من الأشياء لا ينال مني منالاً .. وعدا ذلك ، فإن الحكم الثلاث السابقة لم تكن مؤسسة إلا على مقصدي في أن أواصل تعليم نفسي .. ثم انني ما كنت لأعرف أن أحدّ رغباتي أو أن أكون راضياً لو لم أتبع طريقاً به .. بحيث لا تميل إرادتنا إلى طلب شيء أو الفرار منه ، إلا تبعاً لأن فهمنا يمثله لها طيباً أو خبيثاً ، ويكفي أن يجيد المرء الحكم لكي يجيد العمل ، وأن يحكم أحسن ما يستطيع ، ليسارع إلى عمل أحسن ما يستطيع عملاً ، أي لكي يحصل على كل الفضائل ومعها كل الخيرات الأخرى التي يمكن تحصيلها ، وعندما يتأكد المرء أن ذلك كائن ، فإنه لا يعجزه أن يكون راضياً .. » .

« لاحظت منذ زمان طويل أنه فيما يختص بالأخلاق ، فإن المرء محتاج بعض الأحايين إلى أن يتبع آراء يعرف أنها موضوع للشك كما لو كانت لا تحتمل شكاً .. » . « .. إنه لمفيد أن نعرف شيئاً عن أخلاق الأمم المختلفة حتى يكون حكمنا على أخلاقنا أصح ، وحتى لا نظن أن كل ما خالف عاداتنا هو سخرية ومخالف للعقل ، كما هو دأب الذين لم يروا شيئاً .. »[1] .

---

(١) انظر ، ديكارت ، مقال عن المنهج ، القسم الأول والثالث والرابع (ترجمة الخضيري) .

التـربيـة

قلنا إن منطق **الكوجيتو** يستند إلى قواعد أربع ، يقول عنها ديكارت · إنها « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، وتبلغ بالنفس الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها ، دون أن تضيع في جهود غير نافعة ، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج »(١) . هذه القواعد هي :

١ ـ قاعدة اليقين Certitude

ومعناها ألا نثق في شيء ما إلا بعد إعمال الذهن فيه والتأكد من صوابيته ، بحيث يسلم به كل ذي عقل سليم ، فلا يشك فيه أو يرفضه . وهذا ممكن عن طريق مراعاة ثلاثة مبادىء :

أ ـ تجنب التسرع في الأحكام .

ب ـ عدم الميل مع الهوى .

ج ـ عدم قبول شيء غير بديهي .

---

(١) مقال عن المنهج ، القسم الثاني .

٢ ـ قاعدة التحليل Analytique

ومعناها أن نقسم المشكلة أو الفكرة المستعصية على الفهم إلى عناصرها البسيطة المكونة لها أو التي تنحل إليها ، بحيث نتمكن من فهمها عن طريق البداهة أو الاستنباط ، ومن ثمة نستنتج الحل المناسب لها . وقد لا تُحل المشكلة كلياً بمجرد تحليلها إلى عناصرها ، وتبقى مستعصية على الفهم والحل في بعض أجزائها ، فينصب والحال هذه اهتمامنا على هذه الأجزاء للتمكن من فهمها .

٣ ـ قاعدة التاليف أو التركيب Synthétique

وهي كناية عن التأليف من جديد تأليفاً رياضياً بين عناصر الفكرة أو المشكلة التي قمنا بتحليلها ، بادئين بأبسط العناصر ، فالأقل بساطة الخ .. وليس من الضروري إعادة ترتيب الفكرة أو المشكلة كما كانت عليه من قبل ، وإنما لنا أن نبدِّل في هذا التراتب إذا كان ذلك يساعد على الفهم والحل .

٤ ـ قاعدة الاستقراء التام أو الاحصاء الشامل Induction

وهي تعني عدم إغفال دراسة أي حدٍّ أو عنصر من عناصر المشكلة موضوع البحث ، وذلك بغية إدراك العلاقة القائمة بين الحدود ، واستنباط الحكم النهائي الذي يبلغ مرتبة البداهة من حيث اليقين .

وقراءة دقيقة ومتأنية لكتاب ديكارت **Discours de la Méthode** **خطاب في المنهج**، توضح أن ديكارت قد تناول بالنقد العنيف طرائق اليسوعيين التي تعلمها في مدرسة لافليش La Flèche لمدة ثماني سنوات ، من سنة ١٦٠٤ ـ ١٦١٢ م ، وتظهر أن دراسته الطويلة في مدارسهم ، لم تفده معرفة علمية واضحة يقينية . ولهذا فهو يصرح بأن

السؤالين المتعلقين بوجود الله ووجود الروح ، سؤالان ينبغي البرهنة عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية . كما تبين لنا ـ أي هذه القراءة الدقيقة والمتأنية لكتاب ديكارت ، خطاب في المنهج ـ وإن بصورة غير مباشرة وغير واضحة ، بنظرنا على الأقل ، بأن ديكارت كان يميز بين الأسس التي يقوم عليها منهجه ، وبين القواعد التي يقوم عليها هذا المنهج ، كما سبق وبيناً .

وصحيح أن ديكارت لم يتناول في فلسفته موضوع التربية بصورة مباشرة ، إلا أنه يمكن القول : إنه قد عالج سواء كان ذلك عن قصد منه أو غير قصد ، بعض أهم مسائل التربية ، وذلك من خلال مبادئه العامة التي ساقها في كتابه **خطاب في المنهج** والتي تتمثل في نهاية المطاف في قواعد أربع :

١ ـ قاعدة اليقين أو البداهة التي تقوم بدورها على مبدأين : الوضوح والبساطة من ناحية ، والتميز من ناحية ثانية .

٢ ـ قاعدة التحليل .

٣ ـ قاعدة التأليف .

٤ ـ قاعدة الاحصاء التام .

ويرى بعض الباحثين أن قواعد ديكارت هذه للبحث عن الحقيقة « كانت في الواقع أساساً للتربية التي تهدف إلى تدريب العقل على التفكير المنظم الحرّ » .

ولعل أهم المبادىء التربوية التي نلحظها عند ديكارت او التي نادى بها دون أن يدري ربما هو نفسه بذلك ، قوله بتساوي حظوظ الناس في المعرفة والفهم، وذلك لامتلاكهم سواسية منذ البدء، الآلة نفسها، التي تمكنهم من ذلك .

« إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وان القدرة على

الحكم الصحيح وعلى تمييز الحق من الباطل واحدة لدى جميع الناس بحكم طبيعتهم » .

مع الملاحظة بأن ديكارت يرى أنه لا يكفي للحكم الصحيح على الأشياء أن نملك عقلاً واحداً مشتركاً ، وإنما يجب علينا أن نوجه هذا العقل الوجهة الصحيحة التي تمكنه من الوصول الى الحقيقة حتى لا يتوه بعيداً عنها .

ولذا فإن ديكارت ينصحنا منذ البدء ، بألا نقبل شيئاً على أنه حق ، ما لم نعتقد تماماً بصحته ، وما لم يتبين لنا بالبداهة أنه كذلك ، وما لم يره فكرنا أو عقلنا واضحاً متميّزاً ، لا يرقى إليه الشك. وهذا معناه أن ديكارت يطعن في الصميم المناهج التربوية الآلية التي تعتمد على ملء العقل أو حشوه بأمور كثيرة دون الاقتناع بها أو الاطمئنان إليها ، بحيث يصبح العقل مجرد آلة تردد ما حشيت به . ولعل هذا بالذات ما جعل ديكارت ينفر من كل العلوم التي تعلمها في مدرسة لافليش لمدة ثماني سنوات ، ويشكك فيها ، ويضيق ذِرعاً بها ، ولا يكتشف منها سوى جهله المتزايد ، وذلك لأنه لم يرَ فيها يقيناً راسخاً ، وإنما اختلافاً كثيراً وتعارضاً كبيراً حتى في المسألة الواحدة في العلم الواحد .

ومن هذا الشك ، بدأ ديكارت فلسفته التي أقامها على المنهج ، الذي أمِل أن يكون له يقين الرياضيات ، والذي يمكن أن نعتبره في نهاية المطاف ، منهجاً للبحث والتربية السليمة إلى حدّ بعيد .

والجدير بالذكر ، أن ديكارت كان وما يزال محوراً لدراسات كثيرة من قبل باحثين مختلفين ، غربيين وشرقيين ، يتناولون فلسفته بالبحث والتحليل دون أن يخصص أيّ منهم حيزاً مرموقاً ولو إلى حدّ ما .. لموضوع التربية عنده . وقد يعود ذلك ، كما سبق وقلنا إلى ديكارت نفسه ، الذي لم يفرد لعلم التربية باباً خاصاً به ، وإن كان يلمِّح إليه في

أكثر من مصنف له ، ولا سيما خطاب في المنهج .

ولهذا ، فإننا نتساءل عن النتائج التربوية التي يمكننا استخلاصها من فلسفة ديكارت أو بالأحرى من المبادىء أو المقولات التي قامت عليها ولا سيما المعرفية وكذلك الأخلاقية ، حيث كان ديكارت يعتبر الأخلاق رأس الحكمة واعلى مرتبة فيها ، ولا بدّ قبل الخوض فيها من الاطلاع اولاً على كل العلوم ، وعما إذا كان بالإمكان الاستفادة منها من اجل إعداد تربوي وفلسفي سليم ؟

إن القاعدة التربوية الأولى التي يمكننا استفادتها أو استخلاصها من فلسفة ديكارت والمنهج الذي قامت عليه ، هي : أن جميع الناس متساوون في الحظوظ في المعرفة والفهم . فهم يملكون عقلاً واحداً متساوياً فيما بينهم ، ويمكنهم كلّ على حدة ، الوصول إلى نتائج واحدة في المسألة الواحدة ، فيما إذا احسنوا استخدامه ووجهوه الوجهة الصحيحة حتى لا يتوه أو يضل طريقه . وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا يعني أنه لا تفوّق لإنسان على آخر بالولادة أو الوراثة (الدراسات النفسية الحديثة لا تؤيد ذلك) وبالتالي لا يجوز ولا يحق لنا ، أن ننعت إنساناً أو طالباً بالغباء أو التخلف ، وآخر بالتفوق . فالكل يملك عقلاً واحداً ، وإذا ما أحسنوا توجيه هذا العقل توجيهاً صحيحاً ، فإنهم يصلون إلى نتائج متشابهة في المسألة الواحدة .

وهذا ، يمكن أن يقودنا إلى مقولة ، مفادها : انه لا يجوز لنا أن نحمل أي طالب ، مسؤولية فشله أو رسوبه في الامتحانات ، وإنما يمكن أن نحيل المسؤولية في ذلك إلى المعلم وطريقته في التعليم ، أو إلى النهج الذي يفرض على التلميذ في تعلمه ، والذي يمكن الا يكون التلميذ مقتنعاً به أو مؤمناً بصوابيته .

ولذا ، فإن نجاح الطالب أو عدم نجاحه ، يعتمد في الدرجة الأولى ، على مدى انطلاقه العلمي ، إنطلاقاً سليماً ، مؤسساً على الاقتناع العقلي الحر أو اليقين بصوابية ما يلقى عليه أو يتعلمه ، حتى يصبح ما يتعلمه من علم يقيني ، وكأنه ثمرة جهده الشخصي والعقلي هو ، لا نتيجة الاكتساب من الآخرين . إن الطالب « الضعيف » في الرياضيات مثلاً ، قد نجد تفسيراً لظاهرته ، في طريقة المعلم الذي يعلمه هذه المادة ، والتي تتمثل في عدم تبسيطه وتوضيحه لدروسه ، بحيث لا يكون ما يقوله أو يقرره ، بديهياً بالنسبة إلى هذا الطالب . يقول ديكارت في القاعدة العاشرة من كتابه **خطاب في المنهج** «أعترف بأني ولدت وفي نفسي نزعة عقلية تجعلني أجد اللذة القصوى في اكتشاف الحجج بنفسي لا في الاصغاء لحجج الغير ، وقد كان هذا دافعي الوحيد لدراسة العلوم منذ حداثة سني ، فكنت كلما صادفني كتاب يمني القارىء باكتشافات جديدة ، كنت أحاول النظر فيما إذا كان باستطاعتي الوصول إلى نتائج مماثلة بالاعتماد على فطنتي الطبيعية ، وكنت لا أفوت على نفسي تلك اللذة البريئة بالتعجل في قراءة الكتب ، وكثيراً ما وفقت في هذه المحاولة ، حتى أدركت أني توصلت إلى الحقيقة ...» .

والقاعدة **الثانية** التي يمكن استنتاجها ، والتي تنبثق مباشرة من القاعدة الأولى ، هي : أنه على طالب المعرفة أن يحدد الطريقة التي يؤمن بأنها تقوده إلى الحقيقة ، وأن يأخذ بهذه الطريقة . فالأبحاث التي لا تقودها طريقة معينة ، غالباً ما تبعد عن الحقيقة وتطمس على العقل نور المعرفة .

مع الإشارة إلى أن ديكارت ـ بحكم كونه فيلسوفاً واقعياً بنظرنا ـ يبين لنا الطريقة السليمة التي ينبغي على العقل أن يسير على هديها حتى لا يضل أو يتوه بعيداً عن الحقيقة . هذه الطريقة أقامها ديكارت على أساسين ، تكلمنا عليهما ، هما : البداهة من ناحية ، والاستنباط من

ناحية ثانية ؛ وأظهرها في قواعد أربع ، تحدثنا عنها بالتفصيل ، هي :

١ ـ قاعدة اليقين أو البداهة .

٢ ـ قاعدة التحليل .

٣ ـ قاعدة التأليف أو التركيب .

٤ ـ قاعدة الإحصاء التام أو الشامل .

ويمكن القول : إن المنهج الديكارتي برمته ، ينحل في النهاية ، إلى قاعدة البداهة أو يتمثل فيها ، لأنه يقوم عليها جملة وتفصيلاً .

وهذا يقودنا إلى نتيجة تربوية **ثالثة** يمكننا استفادتها من منهج البحث الديكارتي ، تتمثل في أنه يتوجب على المعلم الا يفرض أي شيء على طلابه ، ما لم يقربه إلى أذهانهم عن طريق التوضيح والتبسيط ، بحيث يذعنون له إذعاناً ، ويعتبرونه هم أنفسهم بديهياً . وإذن ، فعلى المعلم أن يتبع في منهجه **اسلوب التبسيط والتوضيح** ، بحيث يشعر كل من الطلاب بصحة ما يلقى إليهم من معلومات وصوابيته، ويحسّون ذلك من أنفسهم ، إحساساً لا يخالجه أدنى شك أو ريب ، بحيث يستثير ذلك أذهانهم في التدرج في المعارف .

وعلى هذا ، فإن ديكارت ، يدين طريقة الحفظ والتلقين في المعارف . وقد يكون **جون ديوي** (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م) الفيلسوف التربوي الأميركي ، تأثر به ، عندما أدان بصورة واضحة ، هذه الطريقة .

والقاعدة التربوية **الرابعة** التي يمكننا استنباطها من فلسفة ديكارت ومنهجه ، هي : أن المعرفة الصحيحة لا تكتسب في نهاية المطاف إلا عن طريق الجهد الفردي النابع من الداخل (داخل الفرد) والقائم على المعطيات الطبيعية ، وليس عن طريق الخارج الناتج عن طريق الضغط أو الإكراه . (هذه القاعدة نلحظها أيضاً بصورة مباشرة

عند جون ديوي ؛ وكذلك عند بياجه Piaget الذي يؤكد على النشاط الذاتي (Expérience personnelle) .

وهذا يعني ، وجوب مراعاة قواعد نمو الطفل أو الطالب الطبيعي ، وتربيته عن طريق استثـارة نشاطه الذاتي . وهي قاعدة من أحدث قواعد التـربية الحـديثة ، التي يشـدد عليها علمـاء النفس والبيولـوجيا المعاصرون . ومن هذه القاعدة يمكننا أن نستنتج بأن الإنسان أو الطالب المبدع يكون عادة من أولئك الذين يعتمدون على أنفسهم لا على تلقي علومهم ومعارفهم من الغير .

والقاعدة التربوية الخامسة التي يمكن استنتاجها ، هي : تعليم الإنسان أو الطالب ، كيفية التمييز تمييزاً ذاتياً ، بين الحق والباطل والخطأ والصواب والخير والشر ، وذلك عن طريق البداهة ، بعد تحليل الأمور وتقسيم الأشياء ، حتى تصبح في متناول ناظريه وفهمه ومعرفته معرفة بديهية مباشرة ، لا لبس فيها ولا غموض ولا ريبة أو شك فيها على الإطلاق .

والقاعدة التربوية السادسة التي يمكن استخلاصها، هي ، تجنب التسرع في الأحكام ، وعدم الميل مع الهوى ، وعدم قبول أيّ شيء غير بديهي، حتى لا نضلّ في أحكامنا. فالعاقل هو الذي ينظر بعين عقله في الامور ويتأنى كثيراً قبل إلقائه الاحكام ، وذلك بعد أن يستقرىء كل أحوال المسائل أو الموضوعات التي يعالجها .

والقاعدة التربوية السابعة التي يمكن استنباطها ، هي ، أنه يجب مراعاة احترام حرية التلميذ أو الطالب في اختياره (مادة التخصص). وإفساح المجال أمام إرادته الواعية لكي تقرر ما تراه مناسباً ومتفقاً مع ميوله .

والقاعدة التربوية الثامنة التي يمكننا استخلاصها ، هي، أن

الإنسان كائن إجتماعي . وبحكم كونه كذلك ، أي إنساناً إجتماعياً ، عليه أن يكون إنساناً سوياً . وحتى يكون كذلك ، ويعيش سعيداً في محيطه ، عليه أن يسلك ـ بعد اقتناع تام منه وبإراداته المطلقة وحريته التامة ـ وفق ما ارتضته لها الجماعة من قوانين ، ولو كانت تتعارض مع مصالحه الخاصة .

وعلى هذا ، فإن التربية التي يجب أن تلقن للطالب ينبغي أن تكون منسجمة مع ما ورثه من الماضي ، من قواعد ومبادىء للسلوك ، حتى لا يكون سلوكه في الجماعة التي ينتمي إليها ويعيش بينها شاذاً .

ومن هذه القاعدة ، يمكننا استنباط حقيقة مفادها ، أن التربية السليمة ، هي تلك التي تعدّ الإنسان أو الطالب للإندماج في الحياة الاجتماعية دون أن تهمل مشاعره المشروعة وانفعالاته الطبيعية ، أو تقمعها ؛ مؤكدة على أهمية التحلي بالفضائل العالية كالكرم والتواضع والإحسان إلى الآخرين .

وهذا يعني أنه يتوجب على المعلم أن يحترم مشاعر وانفعالات الطالب الطبيعية ، وكذلك عادات وعقائد الجماعة التي يعيش الطالب بينها ، فلا يحاول أن يدخل في ذهنه ما من شأنه أن يتعارض مع ذلك ، بحيث يفسد عليه حياته . إن وظيفة المعلم ليست هي في فرض الآراء على الطالب أو تكوين عادات معينة لديه . فالتربية الصحيحة ، هي تلك التي تعمل على إحلال التوازن والانسجام داخل الفرد ، وتعينه على تحقيق السعادة داخله ، عن طريق تبيان الوسائل أو الطرق الكفيلة بذلك ، والتي تؤمن له عيشة راضية مطمئنة ، داخل الجماعة ومع الناموس العام ، عيشة لا تزعزعها الأهواء المختلفة ، والمقاصد الذميمة ، أو الأماني التي لا يمكن تحقيقها ، لأنها تتجاوز نطاق قدراته الخاصة وحريته الفردية ، وتتعارض مع الناموس الإلهي العام الذي قدره الله لهذا الكون والعالم منذ الأزل .

مع الملاحظة ، بأن طه حسين المفكر العربي[1] المصري المعروف ، قد تأثر تأثراً شديداً ، بمنهج البحث الديكارتي ، ودعا إلى تبنيه في التربية ، وطبقه في دراسته للآداب العربية الإسلامية ، وللشعر العربي الجاهلي ، ليرى إن كانت تصح نسبته إلى أصحابه من الجاهليين أم لا ..

« .. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث . والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج ، هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم ، والفنانين في فنونهم ، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث . فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .. (وهكذا) .. فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً . وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرؤون أيضاً . وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب

---

(١) طه حسين ، في الأدب الجاهلي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ص ٦٦ _ ٦٧ ، ٦٩ .

منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرؤون أو يكتبون فيه الا يقرؤوا هذه الفصول ، فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا احراراً حقاً » .

كما أن سبينوزا Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٦٧م) ، الفيلسوف الهولندي ، يعترف صراحة في كتابه المعنون باسمه سبينوزا بأن تعلم منهج ديكارت ، ضروري للطالب الذي لم يتعد العشرين من عمره ، وذلك قبل الإقدام على تعلم أو دراسة فلسفته ، العسيرة على الفهم .

وهكذا نرى أن قواعد ديكارت العلمية وكذلك التربوية مفيدة لكل إنسان ، سواء كان عالماً أو طالباً أو معلماً ، لأنها لا تهدف في النهاية إلا إلى توجيه العقل ، الوجهة السليمة أو الصحيحة ، وتكوين المواطن الصالح ذي التفكير الحر السليم ، لأن الجهال أو الضالون هم أولئك الذين خالفوا قواعد العقل وداسوا عليه ، ونهجوا نهجاً مخالفاً له يتفق وميولهم الحسية وغرائزهم الحيوانية أو البهيمية .

خاتمة

بعد هذه الدراسة التفصيلية ، لفلسفة ديكارت ، من خلال كتابات ديكارت نفسه ، يمكننا إبداء الملاحظات التالية .

أولاً : إن فلسفة ديكارت ، التي تعتبر المحرك الرئيسي للفكر الفلسفي الغربي الحديث ، قامت على أساس من الأحلام ـ ثلاثة أحلام ـ وتفسير ديكارت ، لها ، بأنها « رسالة من روح الحقيقة » ، وعدته بأن تفتح له خزائن العلوم جميعها ؛ ودعته إلى إقامة العلوم كلها على أساس جديد ، بعد أن اكتشف فيها ، أسس علم بديع ، يستحق الإعجاب .

ونحن ، لو لم تكن قصة « الأحلام الثلاثة » ثابتة ، بإجماع مؤرخي حياة ديكارت ، لرفضنا ، مجرد التصور ، بأن الأساس الأول للفلسفة الحديثة ، قد قام على أساس من الأحلام ، وتحت تأثير منها .

ثانياً : إن المنطق الجديد ـ منطق الكوجيتو ـ الذي جاء به ديكارت ، لإقامة كل فلسفته عليه ، هو منطق لا يرتفع عن النقد ؛ بل إنه يتهاوى أمام النقد المنطقي الصرف . وإذا كان الأمر كذلك ـ وقد بينا ذلك بإسهاب ـ فمعنى ذلك أن فلسفة ديكارت ، ولاسيما الميتافيزيقية منها ، تتهاوى أمام النقد الفلسفي المنطقي .

ثالثاً : إن محاولة ديكارت ، إقامة الفلسفة ، وبخاصة الميتافيزيقية منها ، على أسس من العلم الطبيعي اليقيني ، لم تتعد إطار التمني والحلم ؛ ولاسيما أن ديكارت نفسه ، قد اعترف بذلك ، عند تسليمه بعجزه عن إثبات خلود النفس ، والبرهنة على كيفية اتصالها بالجسد ؛ وكذلك بعجزه ، بعد كل البراهين ، التي أوردها لإثبات وجود الله وجوداً حسياً ، على إقناع من لا يقتنع ببراهينه تلك .

رابعاً : إن حديث ديكارت عن الأخلاق ، ودعوته ـ ولو كانت دعوة مؤقتة ـ إلى مراعاة الأخلاق السائدة ، وكذلك القوانين المرعية ، يدعو إلى الإستغراب . فقد تكون هذه الأخلاق السائدة والقوانين المرعية ، بعيدة عن الأخلاق الواجبة والقوانين اللازمة ، التي ينبغي أن تسود في المجتمع ؛ مما يدعو إلى الاعتقاد ، بأن ديكارت ، كان مسايراً للمجتمع الذي يعيش فيه ، وللمجتمعات المختلفة التي عاش فيها ، ولاسيما للكنيسة ؛ ولا يحب الدخول معها في « حرب » قد يروح ضحيتها ؛ لا سيما وأن شعاره الدائم الذي كان يحمل لواءه ، هو : عاش سعيداً من أحسن في الاختفاء . فضلاً عن أنه كان يسعى لأن تحل فلسفته ولا سيما طبيعياته، محل فلسفة أرسطو وطبيعياته، في الجامعات والمدارس . وكان يرى أن ذلك ليس ممكناً ، إذا لم تؤيده أو تناصره الكنيسة في مسعاه .

خامساً : إن آراء ديكارت المتعلقة بالله والنفس الإنسانية والأفكار الفطرية والمعرفة الخ .. نجدها بصورة ما ، عند الفلاسفة السابقين على ديكارت ، مثل : أفلاطون وابن سينا والغزالي والقديس انسلم وتوما الأكويني الخ .. ومن الممكن أن يكون ديكارت استفاد من كتابات هؤلاء الفلاسفة ، التي كانت معروفة في عصره ، كما سبق واشرنا إلى ذلك .

سادساً : بالرغم من أن ديكارت ، يقر صراحة ، بأن أصول فلسفته ، موجودة لدى مختلف الفلاسفة السابقين له ؛ إلا أنه هو

ـ وكما يقول هو نفسه ـ الذي قام بجمع هذه الأصول إلى بعضها ؛ وأقام عليها منهجه وفلسفته كلها .

سابعاً : إن الذي يتفحص بعض كتابات ديكارت ، ولاسيما كتابه ، مقال في المنهج ، قد يتعجب أحياناً ، من عدم وجود الترابط أو التماسك المنطقي ، في الأفكار والمعلومات التي يسوقها لنا ديكارت ؛ مما يوقع القارىء ، أحياناً ، في غموض ، زعم ديكارت أنه يتجنبه بشدة في أصول فلسفته . ولعل هذا بالذات ، ما يفسر بعض الغموض ، فضلاً عن عدم التماسك ، في مختلف الترجمات العربية ، لبعض أعمال ديكارت ، مثل ، مقال في المنهج ، وتأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ... إلخ

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولاً : باللغة العربية

إبن سينا ، **الاشارات والتنبيهات** ، تحقيق سليمان دنيا ، ١٩٤٧ .
إبن سينا ، **النجاة** ، القاهرة .
إبن حزم ، **الملل والنحل** ، القاهرة .
إبن عـربي ، **الفتوحـات المكية** ، (تحقيق عثمـان يحيى) القاهـرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
إبـراهيم ، زكريـا ، **كـانت أو الفلسفـة النقـديـة** ، ط ٢، دار مصر ، ١٩٧٢
إبراهيم، زكريا، **لمحات من الفكر الفرنسي**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.
أميـن، عثمـان، ديكـارت، ط ٦، مكتبـة الأنجلـو المصـريـة، ١٩٦٩.
بدوي ، عبد الرحمن ، **مدخل جـديد إلى الفلسفـة** ، طـ ٢ ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٩ .
بيصار ، محمد عبد الرحمن ، **تاملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** طـ ٣ ، بيروت ،منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٨٠ .
بلدي ، نجيب ، **ديكارت** .
بلدي ، نجيب ، **بسكال** ، طـ ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ .
الحاج ، كمال ، **مدخل إلى فلسفة ديكارت** .
حسين ، طه ، **في الأدب الجاهلي** ، القاهرة ، ١٩٢٧ .
ديكارت ، رينه ، **مقال عن المنهج** (ترجمة محمود محمد الخضيري) طـ ٢ ، القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨ .

ديكـارت . رينه ، **مقـالة الطريقة لحسن قيـادة العقـل وللبحث عن الحقيقة في العلوم** ، ترجمة جميل صليبا، بيروت، ١٩٧٠.

ديكارت ، رينه ، **تـأملات ميتـافيزيقيـة في الفلسفة الأولى** ، (تـرجمة كمـال الحاج) طـ ٢ ، بيـروت ، منشورات عـويدات ، ١٩٧٧ .

ديكارت ، رينه ، **تـأملات في الفلسفة الأولى** ، (ترجمة عثمان أمين) .

ديكارت ، رينه ، **مبادئ الفلسفة** ، (ترجمة عثمـان أمين) القـاهرة ، ١٩٦٠ م .

رسل ، برتـراند ، **تـاريخ الفلسفـة الغربيـة ـ الفلسفة الحـديثة** ، (ترجمة محمد فتحي الشنيطي) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ .

رسـل ، برتـراند ، **مشـاكل الفلسفـة** ، (ترجمـة محمد عمـاد الدين اسماعيل وعطية هنا) طـ ١ ، ١٩٤٧ .

زاهر، رفقي، أعلام الفلسفة الحديثة، ط ١، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩.

سبينوزا ، **رسالة في اللاهوت والسياسـة** ، (ترجمـة حسن حنفي) بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨١ .

الشنيطي ، محمد فتحي ، **في الفلسفة الحديثة المعاصرة** .

العـلايلي ، عبـد الله ، **أين الخـطأ** ، بيـروت ، دار العلم للمـلايـين ، ١٩٧٨ .

الغـزالي ، أبـو حـامـد ، **المنقـذ من الضـلال** ، (تحقيق عبـد الحليم محمود) مصر .

الغزالي ، أبو حامد ، **تهافت الفلاسفة** ، بيروت ، ١٩٢٧ .

فضل الله ، مهـدي ، **مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدى** ـ ط ٢ ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٧٩ .

فضـل الله ، مهـدي ، **آراء نقـديـة في مشكـلات الدين والفلسفـة**

والمنطق ،بيروت،دار الأندلس ، ١٩٨١ .

كنت ، إمانويل ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة** ، (ترجمة نازلي إسماعيل حسين) دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨ .

كولينز ، جيمس ، **الله في الفلسفة الحديثة** (ترجمة فؤاد كامل) القاهرة ، مكتبة غريب ، ١٩٧٣ .

كاريل ، ألكسي ، **الإنسان ذلك المجهول** ، (ترجمة شفيق أسعد فريد) ط ٣ ، بيروت ، ١٩٨٠ .

كرم ، يوسف ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٤٩ .

كرم ، يوسف ، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** ، دار المعارف بمصر .

لويس، جنفياف، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده حلو، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢.

مور ، توماس ، **يوتوبيا** ، (ترجمة إنجيل سمعان) دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ .

ماريتان ، جاك ، **جدوى الفلسفة** ، بيروت ، ١٩٦٣ .

محمود ، زكي نجيب ، **ديفد هيوم** ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٨ .

هوسرل ، إدمون ، **تأملات ديكارتية** ، **المدخل إلى الظاهريات** (ترجمة نازلي اسماعيل حسين) .

هيوم ، ديفيد ، **محاورات في الدين الطبيعي** (ترجمة محمد فتحي الشنيطي) .

هويدي ، يحيى ، **مقدمة في الفلسفة العامة** ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٦ .

ولسن ، كولن ، **أصول الدفاع النفسي** (ترجمة ي . شرورو) بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٦ .

ثانياً : باللغة الفرنسية

١ ـ مؤلفات ديكارت

نشرت مؤلفات ديكارت كاملة ، دار فْران في باريس في أحد عشر مجلداً .

ثم نشرت أهم المؤلفات مفردة ، وهي :

- **Discours de la Méthode,** Édition annotée par Et. Gilson.
- **Correspondance avec Arnauld et Morus,** Introduction et notes par G. Lewis .
- **Méditations Métaphysiques,** Intr. et notes par G. Lewis.
- **Règles pour la direction de l'esprit .**
- **Principes de philosophie .**
- **Les Passions de l'âme,** Introduction et notes par G. Lewis.

٢ ـ مراجع حول ديكارت وفلسفته

- Alquié F. **Etudes Cartésiennes,** éd, Vrin, Paris .
- Baillet, A. **La vie de Monsieur Descartes,** Paris, 1961 .
- Bréhier, É. **Histoire de la philosophie moderne,** Tome II, Presses Universitaires de France, Paris .
- Cresson, A. **Descartes,** Paris, 1962 .
- Gilson, É. **La Liberté chez Descartes et la théologie,** Éd, Vrin, Paris .
- Gilson, É. **La Philosophie au Moyen - Age,** 2em édition, Payot, Paris, 1962 .
- Gouhier, H. **La PenséeMéthaphysique deDescartes,** Éd, Vrin, Paris .
- Laërce, D. **Vies, Doctrines des Philosophes,** Éd, Garnier Flammarion, 1965 .
- Lewis, G. R. **L'Individualité selon Descartes,** Éd, Vrin, Paris .
- Lewis, G. R. **L'Oeuvre de Descartes** (2 v .), Éd, Vrin, Paris .
- Millet, **Histoire de Descartes avant 1637** , Paris, 1867 .

الفهرس

الفصل الثالث

صدر للمؤلف

١ ــ الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.

٢ ــ مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.

٣ ــ أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣.

٤ ــ بدايات التفلسف الإنساني ـ الفلسفة ظهرت في الشرق، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.

٥ ــ العقل والشريعة ـ مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

٦ ــ مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩ [نافد].

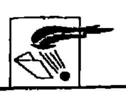
٧ ــ من وحي الحسين: التزام وثورة، بيروت، مؤسسة الكتاب، ١٩٨٠ [نافد].

٨ ــ آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١ [نافد].

٩ ــ من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨٢ [نافد].

١٠ ــ وهم الحب والعمر، بيروت، دار إقرأ، ١٩٨٣ [نافد].

١١ ــ الشورى ـ طبيعة الحاكمية في الإسلام، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤.



فلسفة

تاريخ الفلسفة اميل برهييه

(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠
(٧) الفلسفة الحديثة

سعر المجموعة كاملة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون
إعداد: جورج طرابيشي

رسالة في اللاهوت والسياسة (طبعة ثالثة)
سبينوزا

هيغل. موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)

ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي
ـ فن العمارة/ النحت/ الرسم/ الموسيقى/ الشعر

هيغل: علم ظهور العقل (طبعة ثانية)
ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)
تيودور اويزرمان



الوجود والقيمة

سامي خرطبيل

الابستمولوجيا

مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية

د. عبد القادر بشته

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو

د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا

عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق

د. حسام محي الدين الآلوسي

البعد الجمالي

نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية

هربرت ماركوز

أرسطو

الفرد تايلور

ترجمة. د. عزت قرني

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة

(طبعة ثانية منقحة)

د. سالم يفوت

مقاربات في الحداثة وما بعد ـ الحداثة

حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر

تعريب وتقريب. محمد الشيخ / ياسر الطائري

هيغل والهيغلية

رينيه سرو

ترجمة: د. ادونيس العكره

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

٢٠٠٠ / ٩٦ / ١٢٢١



فلسفة ديكارت ومنهجه

□ دراسة تحليلية ونقدية ومقارنة لفلسفة رينه ديكارت. وقد استُقيت رأساً من المصادر الأصلية العائدة لها.

□ أما الدافع إلى إخراجها فهو عدم وجود أي كتاب في المكتبة العربية، يتناول فلسفة ديكارت من جميع نواحيها: نظرية المعرفة، المنهج الديكارتي، نظرية الأفكار، الثنائية الديكارتية، الله والأدلّة على وجوده وصفاته، العالم الخارجي، الأخلاق، التربية... إلخ، وذلك بأسلوب يجمع ما بين التوضيح والتبسيط، مع الابتعاد عن التعقيد والغموض اللذين كانا وما زالا من أهمّ العوامل التي تحول دون إقبال الناس على دراسة الفلسفة وتخصّص الطلاب فيها.

دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت